

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teorética



**TESIS DOCTORAL**

***Palimpsesto cultural y palingenesia del pensamiento: una aportación  
andina a la filosofía de la religión***

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**José Demetrio Jiménez Sánchez-Mariscal**

Director

Carlos Díaz Hernández

**Madrid, 2014**

# ÍNDICE

Dedicatoria.- <i>El algarrobo</i> .....	7
Ubicación del Valle Calchaquí .....	8
<b>Introducción</b> .....	9
<i>Bibliografía</i> .....	13
<b>Capítulo I.- CONTEXTUALIZACIÓN GEOCULTURAL Y ETNOLINGÜÍSTICA</b> .....	14
<b>1. Diaguitas calchaquíes de lengua kakana</b> .....	18
1.1. Cuestiones étnica y geográfica .....	27
1.2. El poblamiento del Valle Calchaquí .....	29
1.3. El modo de vida a la llegada de los españoles .....	32
<b>2. Influencia cuzqueña y colonización incaica</b> .....	39
<b>3. Conquista y colonización españolas</b> .....	43
3.1. Vicisitudes de la conquista .....	45
3.2. El mundo religioso calchaquí .....	58
3.3. El final de la resistencia calchaquí .....	67
<b>4. Fuentes y materiales de estudio</b> .....	73
<b>5. Sobre los fines de mi investigación</b> .....	75
<i>Bibliografía</i> .....	77
<b>Capítulo II.- ANTES DE REMONTAR LA CORRIENTE:</b>	
<b>EL LUGAR EN EL QUE ESTAMOS Y EL TIEMPO EN EL QUE SOMOS ....</b>	83
<b>1. Reminiscencias numéricas: la <i>Fiesta de la Vida</i></b> .....	83
1.1. Descripción del rito .....	84
1.2. Mitos y ritos vigentes en el folklore y la leyenda:	
raíces seculares y vestigios actuales .....	98
1.2.1. El término «Pachamama» .....	103
1.2.2. «Pagar a la tierra» porque «no da así nomás» .....	106
1.2.3. Pachamama y otros númenes .....	114

1.3. «Entheogénesis» y estados peculiares de conciencia: el shamán y sus viajes .....	126
1.3.1. El mundo cuadrangular .....	133
1.3.2. Los animales shamánicos .....	137
1.3.3. Los quehaceres de shamán .....	139
1.4. Supersticiones y superposiciones de la época colonial .....	145
1.4.1. El Duende .....	145
1.4.2. La Mulánima .....	146
1.4.3. La Viuda .....	149
1.4.4. El Familiar .....	150
1.4.5. La Salamanca .....	151
1.4.6. El Farol y el Tapado .....	152
1.4.7. Animales misteriosos: el Mayuato, el Uturunco y el Ucumar .....	153
<b>2. Morfología numénica .....</b>	<b>155</b>
2.1. Pachamama en las formas rituales .....	156
2.2. Pervivencia en las supersticiones de hierofanías perdidas .....	163
2.3. Lo numénico y los objetos sagrados .....	173
2.3.1. Los «santitos» .....	174
2.3.2. El caso de la Difunta Correa .....	176
2.3.3. La devoción a los «santitos» y sus vicisitudes modernas .....	181
<b>3. Hacia dónde nos llevan las trazas de lo sagrado .....</b>	<b>185</b>
3.1. Lo que es y lo que hay .....	187
3.2. El saber popular .....	189
<i>Bibliografía .....</i>	<i>191</i>
<b>Capítulo III.- REMONTANDO LA CORRIENTE: LO IMAGINAL .....</b>	<b>196</b>
<b>1. Un camino a transitar .....</b>	<b>196</b>
1.1. Lo real y sus razones .....	197
1.2. Ser y reflexión .....	199
1.3. Constatación, exégesis, hermenéutica .....	200
1.4. Cultura, moral y ética .....	201
1.5. Etnolingüística y lógica de los discursos .....	203
1.6. Cotidiano e inverosímil: lo fantástico .....	205
1.7. «Evidencias dormidas» .....	208

1.8. Recuperar la historia reprimida .....	209
<b>2. Símbolos de un mundo de historias ocultas .....</b>	<b>210</b>
2.1. La cruz antes de la llegada de los españoles .....	213
2.2. El mundo de acá: llamas, guanacos y vicuñas .....	216
2.3. Para pedir lo que nos viene de allá: serpientes, sapos y suris ..	218
2.4. Para el mundo de allá: cóndor, felinos y lechuza .....	220
<b>3. De cómo los muertos están presentes en la vida.....</b>	<b>222</b>
3.1. El sueño de los difuntos en el soñar de los vivos .....	222
3.2. Nacer, vivir, morir .....	223
3.2.1. Sentimientos y convicciones .....	223
3.2.2. La visita de las almas .....	224
3.2.3. Hacerse y deshacerse .....	226
<b>4. La urdimbre del mundo tiene rasgos maternos .....</b>	<b>227</b>
4.1. Imagen totalizante de la madre .....	228
4.1.1. Ontología hierogámica .....	229
4.1.2. «Mater-materia»: la procreación de lo real .....	231
4.2. La luz del cielo abre caminos en la tierra: «la vida es cruz» .....	232
<b>5. La acción reconciliadora de la religión:</b>	
<b>reciprocidad y redención, <i>do ut des</i>, <i>payback</i>, «mingar» .....</b>	<b>236</b>
5.1. Alteridad e identidad: las vicisitudes del mestizaje .....	236
5.2. La lógica de la reciprocidad: voto y exvoto .....	239
<i>Bibliografía .....</i>	<i>243</i>
<b>Capítulo IV.- LAS FUENTES ORIGINARIAS: TIEMPO Y ESPACIO PRIMORDIALES ..</b>	<b>246</b>
<b>1. Lo arcaico es siempre imprevisible .....</b>	<b>247</b>
1.1. Omnipresencia, ambivalencia y polivalencia de los primordiales:	
el caso del mestizaje.....	251
1.1.1. Mestizaje e identidad .....	258
1.1.2. Identidad y criollismo .....	260
1.2. Actualidad de la cultura matriarcal .....	264
<b>2. Las aporías de la posibilidad .....</b>	<b>266</b>

2.1. Todos los mundos son continuos .....	267
2.2. La posibilidad es continua .....	270
2.3. La concreción de lo posible .....	273
<b>3. El espacio y el tiempo son siempre humanos .....</b>	<b>276</b>
<i>Bibliografía</i> .....	282
 <b>Capítulo V.- PALINGENESIA DEL PENSAMIENTO</b>	
<b>EN NUESTRO PALIMPSESTO CULTURAL .....</b>	<b>284</b>
<b>1. Destino y libertad .....</b>	<b>286</b>
1.1. De una historia trágica a una historia ética .....	287
1.2. Pensamiento filosófico y liberación de los pueblos .....	292
<b>2. El silencio, recinto espiritual del ser .....</b>	<b>297</b>
<b>3. La verdad del devenir .....</b>	<b>301</b>
3.1. Lo que somos: en los confines del sujeto .....	302
3.2. Lo que fuimos: mi yo en mis antepasados .....	304
3.3. Lo que seremos: está ya viniendo, viene ya siendo .....	306
<b>4. El mundo es invención, diversidad, diversión:</b>	
<b>elogio de la creatividad sencilla .....</b>	<b>311</b>
<i>Bibliografía</i> .....	315
<b>Conclusión .....</b>	<b>319</b>
<i>Bibliografía</i> .....	325
<b>Recapitulando .....</b>	<b>327</b>
<b>Vocabulario de palabras autóctonas .....</b>	<b>329</b>
<b>Archivos y Bibliografía completa .....</b>	<b>331</b>
<b>Summary: Cultural Palimpsest and Palingenesis of Thought.</b>	
<b>An Andean contribution to de Philosophy of Religion .....</b>	<b>347</b>

## DEDICATORIA

### ***EL ALGARROBO***

Una luz de esperanza  
y una sombra de pena  
soy un árbol que alcanza  
verdor en la arena.

*Soy un árbol sin riego  
solo y lejos del agro;  
soy la fe, soy el ruego  
y también el milagro.*

Por fuera soy leña muerta,  
muerta del tiempo al rigor,  
mas guardo adentro escondida  
la savia que se hace vida  
con el pájaro y la flor.

Yo soy luz de fogones  
en la noche perdida  
mientras se oyen canciones  
de ausencia y olvidos.

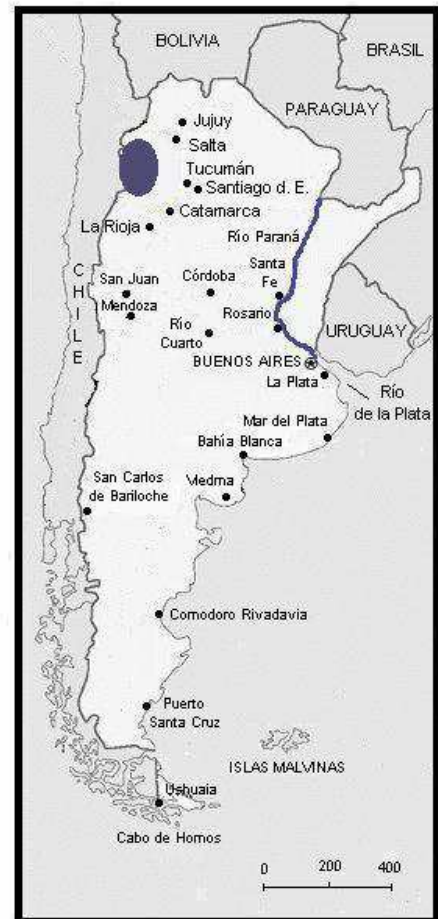
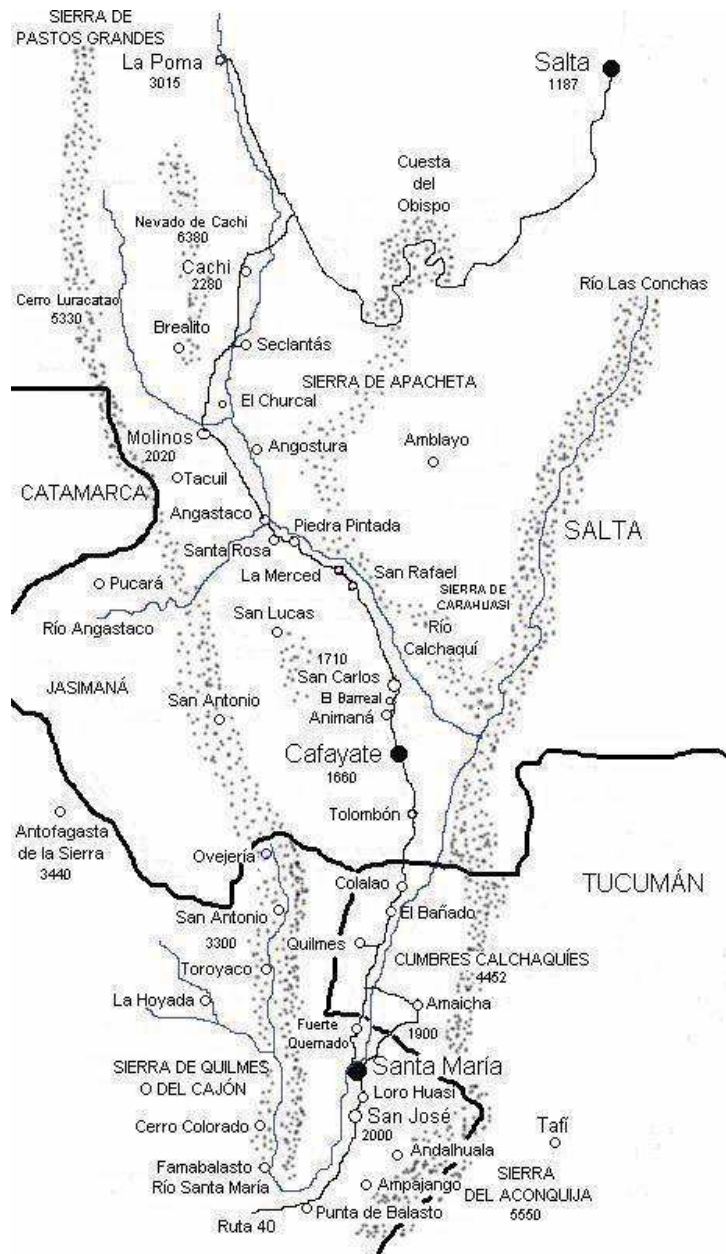
Soy la cruz que más quiere,  
ya llegado a destino,  
el arriero que muere  
tras cansancio y camino.

*Buenaventura Luna  
(1906-1955)*



*Algarrobos en Las Mojarras  
Santa María - Catamarca*

## UBICACIÓN DEL VALLE CALCHAQUÍ



## **INTRODUCCIÓN**

*«No son mis ojos  
los que pueden mirarme a los ojos,  
son siempre los labios de otro  
los que me anuncian mi nombre»  
(Mujica, 1999: 17).*

Unos doce millones de habitantes poblaban *Abya Yala* a la llegada de Colón. Casi la mitad pertenecían al dominio incaico. La presencia dominante de los españoles y la caída del Tahuantinsuyu trajo consigo cambios considerables. El área geográfica andina se vio inmersa en el surgimiento de una nueva época de cambio cultural a tenor de la dinámica marcada por sus nuevos protagonistas. La novedad de la situación no impidió, sin embargo, que se preservara gran parte del bagaje cultural milenario anterior (cf. Berberían y Raffino, 1992: 222). Esto ha comportado en la historia, particularmente en la segunda mitad del siglo XX, posicionamientos diferenciados en cuanto a la interpretación de los hechos. La idealización del pasado por una parte y el afán civilizatorio por otro han primado frecuentemente sobre el estudio y la búsqueda de las razones del cambio y las direccionalidades del mismo, consecuencia de un encuentro conflictivo de hombres y culturas que dio origen a la «invención», y/o «descubrimiento», y/o «intromisión», y/o «enfrentamiento» de lo que fue denominado «América» (cf. Dussel, 2012: 125-135).

El presente trabajo pretende ser una contribución al estudio filosófico de algunos fenómenos etnohistóricos que posibilitaron la actual configuración sociocultural y religiosa de América, particularmente en el contexto geocultural del Valle Calchaquí, en el Noroeste de la actual República Argentina, con territorio en las provincias de Salta, Tucumán y Catamarca. El propósito es hacerlo desde lo que metodológicamente denominamos *fenomenología hermenéutica*. No se trata de un método cuyo modo de proceder consista en seguir pautas de investigación aprendidas, aplicadas y reiteradas. Más bien intentamos caminar sobre una senda que nos precede, en la que hacemos el propósito de introducirnos, que corresponde transitar si uno



pretende ir más allá de la propia subjetividad (μέθοδος, de μετά = hacia, a lo largo; y ὁδός = camino). Camino que considera la relevancia del estudio del significado de los fenómenos en cuanto *acontecimientos* en el sentido mouneriano de la palabra (cf. Mounier, 1993 y 1995): pensar la vida humana «al filo de los hechos», ahí donde las personas se encuentran con otras personas y en cuya cotidianidad se devela el sentido de lo que se manifiesta. La filosofía piensa la vida, y al margen de la vida no hay filosofía (cf. Díaz, 1991: 5).

La propuesta supone una *etapa descriptiva*, que comporta los siguientes aspectos: a) ubicación contextual del estudio; b) reconocimiento de los prejuicios del investigador (ideas, presupuestos, preconceptos), articulando el proyecto de tal manera que los mismos no impidan un acercamiento honesto y veraz a los hechos estudiados; c) elección de procedimientos observacionales adecuados que no perturben ni deformen la realidad del fenómeno; y d) registro de los hechos. Es lo que intento desarrollar en el capítulo I.

Sigue la *etapa de estructuración*, consistente en reflexionar sobre la experiencia que los sujetos han manifestado en la etapa descriptiva. Comporta estos aspectos: a) comprensión de los significados que los sujetos atribuyen a los hechos, combinando las fuentes históricas con información arqueológica y planteándoles [a las fuentes históricas] preguntas desde la antropología (capítulo II); b) búsqueda de la intencionalidad que permitirá la comprensión del sentido en perspectiva etnohistórica, atendiendo al decir de los sujetos (capítulo III, apartados 1 y 2); c) demarcación de los núcleos temáticos que he llegado a considerar desde una aproximación empática (capítulo III, apartado 3); y d) descripción de las unidades de sentido, pasando de las palabras de los testigos a las del investigador (capítulo III, apartado 4).

Finalmente la *etapa expositiva* intenta una interpretación que integre el valor de la experiencia y sus significados con la estructura general de sentido que se vislumbra desde hoy, y cuya realidad nos ha legado la historia por medio de las tradiciones vivas que estudiamos. En el capítulo IV se considera cómo los acontecimientos socioculturales y las instituciones no son hechos materiales acabados y, por lo tanto, no excluyen la emergencia de determinaciones imprevistas. El capítulo V aborda la realidad del surgimiento

de lo nuevo por la paradójica articulación de lo aparentemente contradictorio.

Plantear estas cuestiones comporta considerar, según mi parecer, que la trayectoria de los encuentros europeos con otras culturas está signada con frecuencia por un discurso sobre «otros» planteado desde el propio posicionamiento cultural, casi siempre científico-técnico -característico de la modernidad-, o con pretensiones de tal. Aunque se hayan dado interesantes intentos de relativizar tiempos y escenarios, priman las aproximaciones occidentalizantes que pretenden esclarecer al «otro» su propio mundo, incluso cuando se da por asumido que el etnocentrismo es un posicionamiento del pasado y presumimos que ahora ya sabemos evitar esta tendencia. Por otro lado, el denominado «indigenismo» es en ocasiones un resabio académico elaborado fuera de la realidad misma en la cual es propuesto y pretende justificarse. Hay ejemplos de aculturación de parte de quienes postulan ciertas prácticas rituales incaicas como si fuesen propias de todos los Andes, caso del *Inti Raymi* en el Valle Calchaquí. Y de colonización del imaginario a través de representaciones elaboradas por artistas foráneos que son ubicadas como símbolos a la entrada de alguna localidad, con las que el pueblo no se siente identificado. Es el caso de la imagen de la *Pachamama* a la entrada de la ciudad de Santa María (Catamarca), representada como una joven embarazada cuando en el imaginario popular es una anciana madre colmada de la experiencia que dan los años, los desafíos de la vida y las dificultades superadas.

La aproximación que sugerimos sostiene sus pretensiones filosóficas en las aportaciones de la etnohistoria. El trabajo de campo realizado considera no sólo las ricas tradiciones orales, sino también lo que éstas dejan en el olvido: latente, oculto o negado. Comporta postergar la pretensión del entender en favor del comprender, la primacía de la implicación sobre la explicación, derivar nuestra atención de la dualidad real-ideal (objetivo y subjetivo, cósmico y racional) en pro del imaginario simbólico, considerando «realidad e idealidad... como dos metáforas de un mismo *símbolo* coimplicante, cuya mediación es *imaginal*» (Ortiz-Osés, 1992: 229).

Lo que me propongo y el modo como pretendo dilucidarlo tienen que ver con las aportaciones de ciertos rasgos culturales de los Andes centro-meridionales, concretamente el Valle Calchaquí, al estudio filosófico de los

fenómenos religiosos en las actuales poblaciones vallistas, herederas de las tradiciones aborígenes de grupos humanos que fueron conquistados y evangelizados a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Participo de una perspectiva ensayada por el orientalista alemán Max Müller (1823-1900), referida en su obra *La ciencia de la religión*: este tipo de investigaciones tiene que ver con la fascinación de remontar el río de la vida y del pensamiento, subiendo hacia las fuentes lejanas de la corriente en que navegamos. Atrae a quienes hacen suya la conmoción de tantos corazones que, con temores y esperanzas, legaron a la posteridad sus aspiraciones y su visión de la vida, a todos aquellos que quieren conocer al hombre en la pluralidad de lo que significa la palabra *humanidad* (cf. Müller, 1877: 89-91).

Me resulta particularmente interesante la propuesta ensayada en la Argentina por el *Centro de Estudios Regionales* de Tucumán desde la década de los '80 del siglo pasado, coordinado por Gaspar Risco Fernández y Ramón Eduardo Ruiz Pesce, así como los trabajos de la *Escuela de Teología y Ciencias Religiosas de la Prelatura de Cafayate*, que desde marzo de 2002 transita humildemente esta senda. Participan –según mi parecer– del tenor propuesto por Dina Picotti en una de sus relevantes aportaciones, que dice así:

«A nosotros, latinoamericanos, formados en la filosofía y poco, escasamente, en el pensar abrigado por nuestro modo de vida, constituido por el mestizaje de culturas autóctonas y otras advenidas a este pródigo suelo, se nos impone de manera impostergable la tarea de saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural, para poder ser nosotros mismos y al serlo cumplir nuestro rol en la historia universal. Tarea seductora, porque responde a las aspiraciones e impulsos más íntimos y resistentes de nuestra identidad, y a la vez dificultosa, por cuanto supone abrirse caminos adecuados hacia ella, a la que apenas conocemos y valoramos, o bien en parte conocemos, valoramos y formulamos, pero sin obtener suficiente reconocimiento, por lo cual se requiere hacerlo dialogando con los pensamientos dominantes en el mundo hodierno.

Los pueblos americanos, como todo pueblo, han vivido y en consecuencia pensado y hablado desde que son, antes y después de ser “descubiertos” por otros. Lo testimonian abundantemente sus ricas tradiciones, lenguas, literaturas orales y escritas, obras de arte y hechos en general, así como también los reconocimientos o desconocimientos de quienes vinieron a América. Se recrearon en contactos con las culturas advenidas y ante desconocimientos de todo tipo supieron también resistir y mantener su identidad.

Desde esta compleja historia de la cual provenimos cabe pensar, dejándola explicitarse, surgir a su propia luz y lenguaje, a partir de los cuales se ofrecen, ciertamente, sendas renovadoras para “la civilización” en general y para el pensamiento en particular» (Picotti, 1990: *Introducción*, p. I).

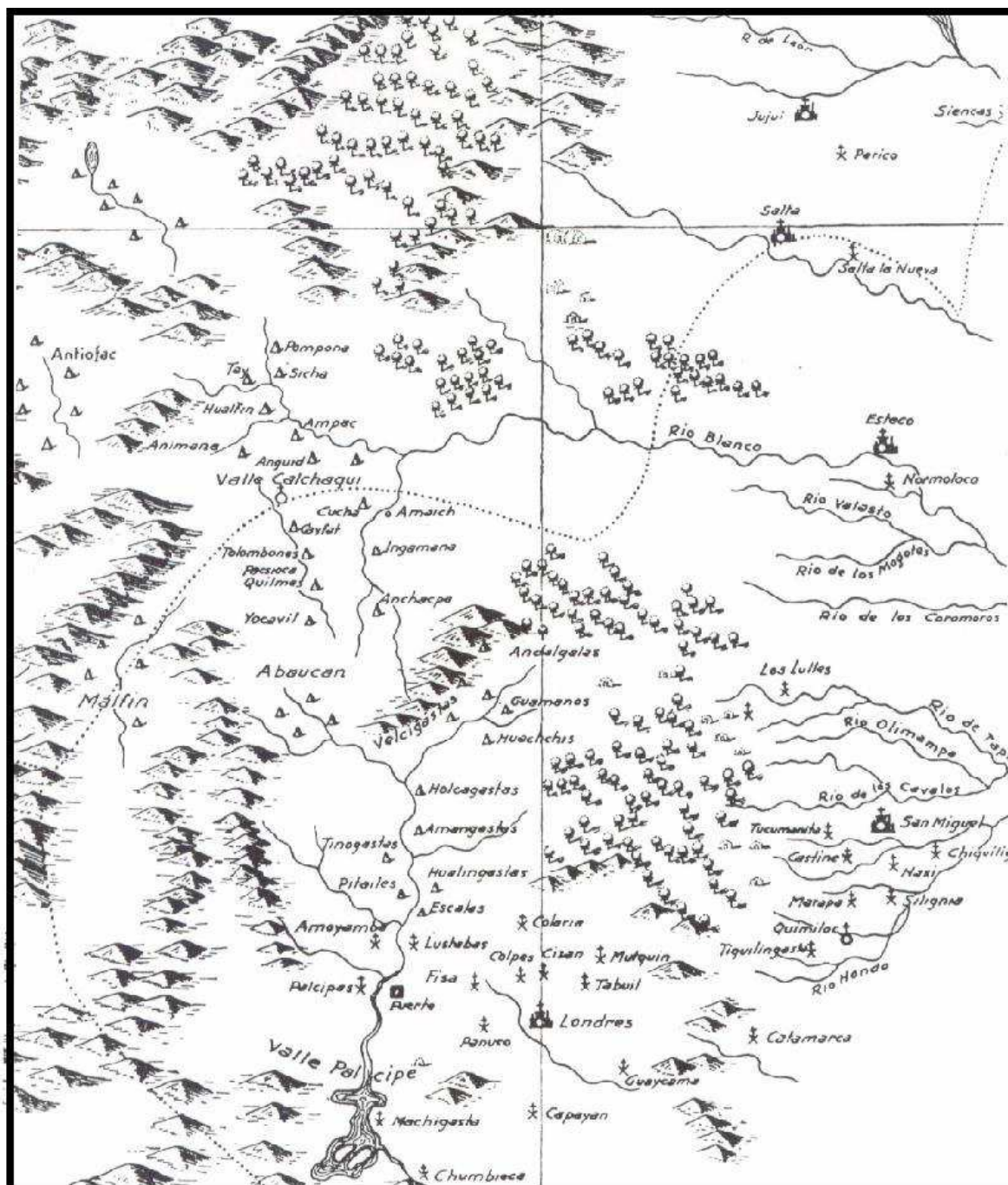
Que estas cuestiones sean consideradas desde la filosofía comporta sugerirle [a la filosofía] que frecuente los aportes de la etnohistoria y los piense. Y proponer [desde la filosofía] tanto a la historia como a la antropología que consideren la apreciación de que el pasado es susceptible de una pluralidad complementaria de interpretaciones, de manera que se abran los horizontes del pensamiento de lo *analógico* a lo *dialógico* (cf. Douglas, 2006: 49), de la verdad de los hechos para mí y mi mundo subjetivo a la verdad de los hechos para nosotros y nuestro mundo intersubjetivo, a la creatividad del encuentro de yos que transitan la existencia hallando pautas para el despliegue constructivo de la vida y sus contradicciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- BERBERIÁN, E. Y RAFFINO, R. (1992). *Culturas indígenas de los Andes Meridionales*. Madrid. Alhambra Longman-Sociedad Estatal del Quinto Centenario.
- DÍAZ, C. (1991). *Emmanuel Mounier (I)*. Madrid. Instituto Emmanuel Mounier [Clásicos Básicos del Personalismo, nº 2].
- DOUGLAS, M. (2006). *El Levítico como literatura*. Barcelona. Gedisa.
- DUSSEL, E. (2012). *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires. Docencia.
- MOUNIER, E. (1993). *Tratado del carácter: Obras completas, II*. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1995). *Cartas desde el dolor*. Madrid. Encuentro.
- MUJICA, H. (1999). «Orillas»: *Noche abierta*. Valencia. Pre-textos.
- MÜLLER, F. M. (1877). *La ciencia de la religión*. Madrid. Imprenta de M. Minuesa de los Ríos.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1992). «Epílogo hermenéutico. Nuestro imaginario cultural»: Ross, 1992:157-406.
- PICOTTI, D. V. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires. RundiNuskin.
- ROSS, W. (1992). *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*. Barcelona. Anthropos.

## CAPÍTULO I.-

### CONTEXTUALIZACIÓN GEOCULTURAL Y ETNOLINGÜÍSTICA

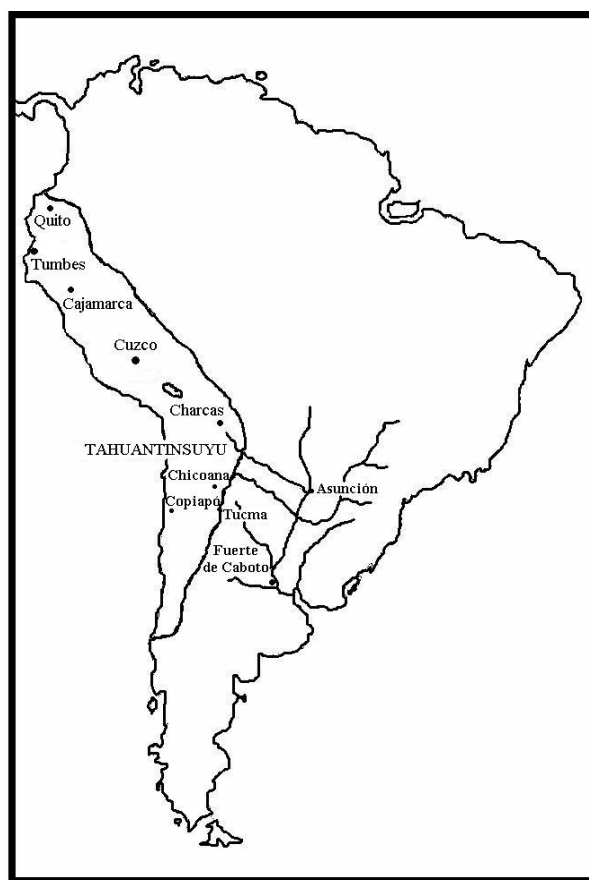


#### **Valle Calchaquí - Mapa jesuítico de 1640**

Según refiere Guillermo Furlong en su *Cartografía jesuítica* (cf. Bruno, 1968: III, 273).

En 1535 Diego de Almagro, atenuadas sus diferencias con Francisco Pizarro, fue autorizado desde el Alto Perú para adentrarse en las tierras incaicas de Chile y ocuparlas. Bajo el título de «Adelantado del Nuevo Toledo» se le concedieron doscientas leguas del país explorado. Le acompañaban un intérprete (*lengua*) de nombre Felipe, un hermano del Inca Manco y rival suyo llamado Paullu y un sacerdote indígena considerado *Villac-Umu* (Sumo Sacerdote del sector Hurin)<sup>1</sup> (cf. Quiroga, 1923: 179-186)<sup>2</sup>. Venían también dos frailes mercedarios: P. Antonio de Solís y P. Antonio Almansa (cf. Fortuny, 1966: 34).

Almagro había salido de Cuzco con 200 soldados españoles en octubre de 1535. Llegado a Tupiza, en el sur de la actual Bolivia, se le unieron unos dos mil indios bajo las órdenes de Paullu. Cambió entonces de opinión y, en lugar de ir en busca del Océano, descendió por la Puna de Atacama, luchó con grupos jurís en el Valle de Jujuy y llegó al Valle Calchaquí, donde hubo de vérselas con grupos diaguitas de la parcialidad *pulare* en Chicoana (Hernández, 1992: 143). Mal parado, con hambre y sed, continuó por los valles de Yocavil y Hualfín hasta



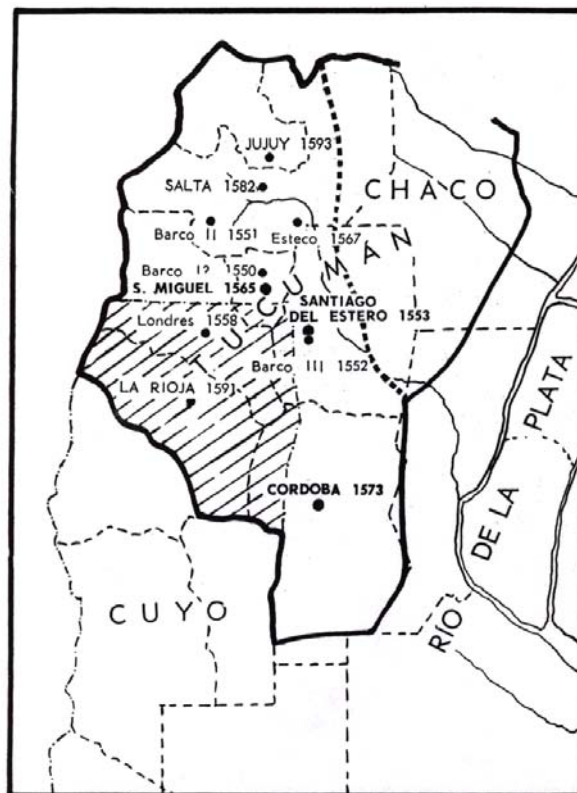
Mapa confeccionado a partir de los datos aportados por Piossek Prebisch (1995: 5).

<sup>1</sup> Tras la caída de Atahualpa, su hermano Manco, de buena relación con los españoles, fue puesto como Inca en el territorio que le correspondía a aquel. Se dice que Paullu fue enviado con Almagro por Manco para evitar intrigas de poder, así como el *Villac-Umu*, dada su influencia como Sumo Sacerdote.

<sup>2</sup> La obra de Adán Quiroga citada estuvo concluida en 1897, pero no fue editada hasta 1923. Hay una edición de 1992 con comentarios actualizados de Rodolfo Raffino.

el ahora denominado Paso de San Francisco, llegando tras cruzar la cordillera a Copiapó, ya en territorio chileno (cf. Toscano, 1898: 145-195). Era Octubre de 1536, y hacía un año que había salido de Cuzco. «Ocho años más tarde, Diego de Rojas fue comisionado desde el Perú para ocupar las posesiones meridionales del Imperio [incaico] y recorrer las tierras del Tucma, o Tucumán, así llamadas en honor a Tucma, curaca de la parcialidad Tucumangasta» (Hernández, 1992: 143)<sup>3</sup>.

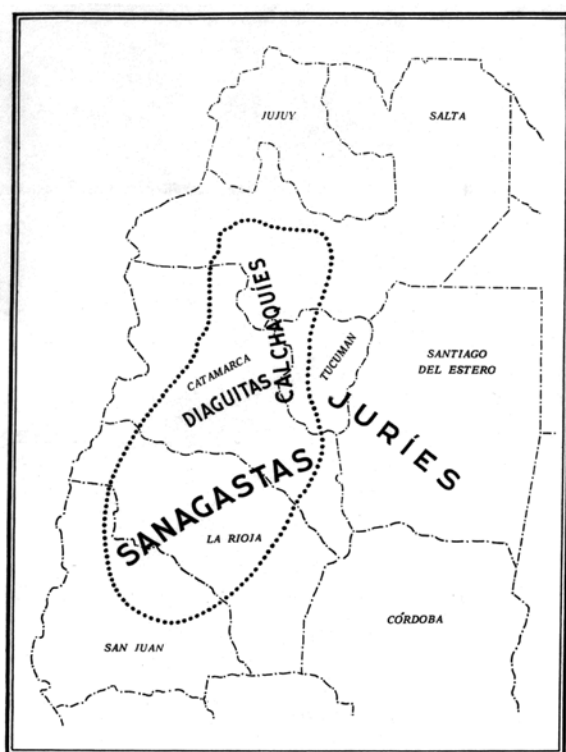
El que será Tucumán de la colonia, que en toda su amplitud llegó a abarcar el norte de la actual provincia de Córdoba y las de Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Salta y Jujuy, era conocido entre los españoles del Perú por relatos fabulados que hablaban de «una ciudad opulenta y fastuosa llamada “Trapalanda”, “De los Césares” o “Linlín”, con abundancia de oro y plata» (Fortuny, 1966: 33)<sup>4</sup>.



El Tucumán del siglo XVI,  
con sus diversas fundaciones  
(diseño de J. I. López, en Bruno, 1968: II, 373).

<sup>3</sup> El jesuita Pedro Lozano dice en su *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay* que el nombre Tucumán «se tomó de un cacique muy poderoso del valle de Calchaquí, llamado *Tucma*, en cuyo pueblo, que se decía *Túcmanahaho* (nombre compuesto de dicho cacique, y el del *ahaho* que en lengua kakana, propia de los calchaquíes, quiere decir *pueblo*), plantó su primer real el capitán Diego de Rojas» (Lozano, 1774: tomo I, libro I, capítulo VII, 20, p. 174). «En el idioma cuzqueño -dice A. Quiroga-, *tucu* quiere decir *que acaba*, y *man*: en *dirección a*; luego la palabra podría traducirse literalmente por: *dirección a donde acaba*, y quizá se diría porque el Continente, en forma cónica, “va a acabar luego”, o también porque en el Tucumán “acaba la dominación o *marka* del Inka”... Curioso es, y alguna vez me ha preocupado, observar en esta cuestión que en Catamarca y demás provincias contiguas hay un coleóptero de ojos muy brillantes que se denomina *tucu* o *tuco*, y que muy bien *Tucuman* pudiera traducirse por “hacia los *tucus*”, o el país donde hay *tucos*» (Quiroga, 1923: 96). *Tuku* en quechua significa también búho. *Gasta* (*llajta*) también significa pueblo (cf. Figueroa, 1983: 9).

<sup>4</sup> En la *Carta del P. Alonso de Barzana, de la Compañía de Jesús, al P. Juan*



Mapa que delimita la distribución de los tres grandes núcleos diaguitas (Serrano, 1941).

La concentración de aventureros en el Alto Perú, venidos de España con afán de riquezas, y el desencanto que pudo ocasionar el no disponer de «tesoros» para todos, determinó la necesidad de descongestionar la situación, permitiendo la exploración y conquista del Sur, lo cual dio origen a las más atrevidas fabulaciones. No fueron estos, sin embargo, los primeros españoles que pisaron suelo tucumano. En su *Historia Provinciae Paraguariae Societatis Iesu* (1673), el P. Nicolás del Techo (1611-1685) habla de «los cuatro soldados de Sebastián

Caboto», Piloto Mayor del Reino que remontó el río Paraná y fundó en 1527 el Fuerte *Sancti Spiritus*, junto a la corriente del Cacarañá en territorio de los indios Comechingones, actual provincia de Santa Fe. Atravesando las montañas de Tucumán, estos soldados llegaron a un poblado de indios cuyo cacique les agasajó con riquezas. De vuelta al Fuerte en 1528, lo encontraron destruido. Se dirigieron al norte y arribaron al actual Perú (cf. Techo, 1897). Téngase en cuenta que hasta noviembre de 1532 no fue hecho prisionero Atahualpa por Pizarro y que el sur pertenecía a su medio-hermano Huascar, con quien estaba en guerra civil.

---

*Sebastián*, su *Provincial*, fechada el 8 de Septiembre de 1594, escrita desde Asunción del Paraguay, dice al P. Alonso lo siguiente: «Las ciudades pobladas de españoles a las cuales sirven ya los indios conquistados de la Provincia de Tucumán, son las más antiguas San Tiago del Estero, San Miguel de Tucumán, de donde tomó nombre la provincia del Estero, Córdoba y Salta; y las poblaciones más nuevas son la Nueva Rioja, las Juntas y Xoxuy» (Barzana, 1594: 78).



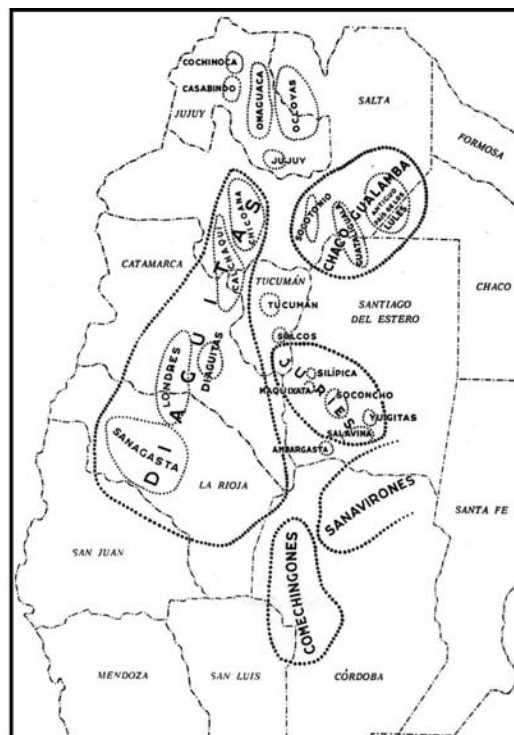
## 1. DIAGUITAS CALCHAQUÍES DE LENGUA KAKANA

La región a la que estos datos se refieren es el suelo donde desplegaron su actividad los *diaguitas*, que constituían una unidad étnica y lingüística. Y dentro de ella nos ceñiremos en este estudio al territorio del *Valle Calchaquí* o *Valle de los Calchaquíes* (no son expresiones indiferentes, como veremos), que comprende un área de valles y quebradas con un geosistema templado, correspondiente al *piso quechua*, es decir, valles protegidos y cultivados, entre los paralelos 24° y 27°, meridianos 65° y 67°. Su altura sobre el nivel del mar va de los 1.600 a los 2.200 metros en el valle, alcanzado los 3.500 en las estribaciones, con temperaturas muy oscilantes entre el día y la noche (20/25°-5/0° en invierno), clima semidesértico, con lluvias casi torrenciales en verano. Los actuales Valles Calchaquíes son surcados por dos ríos principales: el Calchaquí y el Santa María, representando «una gran depresión estructural geológica entre las localidades de Punta de Balasto (latitud S. 27°, longitud O. 65°) y la confluencia del río Santa María, que desplazándose de sur a norte se une con el Calchaquí, que viene desde el norte, frente a la localidad de Cafayate (latitud S. 26°, longitud O. 65°). Dicha depresión estructural forma una unidad geográfica, antropológica e histórica, fraccionada desde el punto de vista geográfico-político en tres sectores, perteneciendo uno de ellos a Catamarca (Valle de Santa María), el otro a Tucumán (zona de Quilmes y aledaños) y el tercero a Salta (Valle Calchaquí), enmarcados por los colosales cordones montañosos del Aconquija y Cumbres Calchaquíes al este y Sierra de Quilmes o El Cajón al oeste» (Quiroga, s/f: 3).

La vegetación arbórea abunda en cardones, chañares y algarrobos. Los cultivos más frecuentes en la actualidad son el maíz, los cereales y los tubérculos (papa principalmente), con una ampliación progresiva de plantaciones de vid, frutales y pimiento. Los animales domésticos más generalizados son -además del perro- cabras, ovejas, vacunos y equinos. Guanacos, llamas y vicuñas se dejan ver en alturas de 2.500 metros. Perdices, pumas, quirquinchos y zorros son animales del campo. El *suri* (ñandú o avestruz americana) vive en lugares apartados y a partir de los 3.000 metros.

«El Valle Calchaquí –escribía en 1658 el obispo agustino del Tucumán

En Calchaquí había distintas parcialidades que los incas incluyeron en dos provincias, cada una de ellas con diferentes tribus: al norte la provincia de Chicoana, cuya parte septentrional habitaban los *pulares*, también del grupo diaguita, con poblaciones importantes en Pompoma (Pompona o Pascamao), Sicha (Sichagasta), Luracatao, Tacuil (Tacuhuil o Taquigasta), Hualfin [norte] (Hualfingasta), Guaxmil (Guaxnil o Guaxil), Angastaco y Tucumanao [Piedra Pintada]. Al sur la Provincia de Quire-Quire (Quiri-Quiri o Irequire), que llegaría desde la localidad de Anguingasta [Anguiná, en torno a San Carlos] hasta el Valle de Yocavil, con poblaciones importantes en Ambirigasta, Bombalán, Animanao (Animaná o Amimana), Chuschagasta (Chuschugasta o Huchugasta), Cafayate, Samalamao [San Isidro],



*Las provincias indígenas del antiguo Tucumán,  
según lo refiere Serrano (1945: 13).*

<sup>5</sup> Carta del Obispo de Tucumán, Fray Melchor de Maldonado, a S. M. sobre el estado bélico del Valle Calchaquí [1658]: (Larrouy, 1923: I, 202)

<sup>6</sup> La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, desde el Instituto E. Ravignani, publicó entre 1913 y 1936 veintidós tomos de documentación. Contiene las denominadas *Cartas annuas*, que cada año debían remitir al P. General los Provinciales de los jesuitas, para lo cual pedían información a los religiosos de su circunscripción.

Tolombón y Colalao (cf. Reyes Gajardo, 1958: 27-59).

Una tribu denominada de los *acalíanes* habitaba la franja entre las actuales provincias de Salta y Catamarca, y en el valle denominado de Yocavil se asentaban poblaciones en Amaicha (Amhuaycha), Huasto -luego Ingamana (Incamana o Encamana)- [actual Punta de Balasto], Quilmes, Yocavil (Yocahuill) y Caspinchango (Casminchango), con Tafi en el extremo tucumano actual. Más al sur y fuera ya del Valle Calchaquí estaban las poblaciones de los *abaucaes*: Andalgalá [-ao], Hualfin [sur] (Malfin), Tinogasta, Palcipas, Pomán, Capayán y Fiambalá [-ao], entre otras. A partir de mediados del siglo XVII se generalizó el apelativo «calchaquí» para todos ellos, con la consiguiente imprecisión en el manejo de los términos, de tal manera que se hablará ya de *Valles Calchaquíes* (cf. Navamuel y Cabral, 1984: 84-85). Todos estos grupos eran diaguitas, mas los calchaquíes propiamente dichos serían los que se encontraban desde Tucumanao hasta el límite con Yocavil. Los pulares se doblegaron pronto a los españoles. En la segunda guerra calchaquí, es decir, de 1630 a 1637, los abaucaes adquirieron peculiar relevancia, distinguiéndose junto con yocaviles y quilmes en su aguerrida lucha contra los españoles, de un modo particular los acaudillados por Chelemín, curaca de Hualfin.

¿Quiénes fueron, pues, los diaguitas? ¿Quiénes los calchaquíes? ¿Qué decir de su lengua? El término *diaguita* parece proceder de *tiac-y-ta*, expresión de la lengua *kakana* que significa morador y pueblo, referido al modo de vivir de la gente así denominada: gente que mora en poblados, en contraposición a *jurí*, gente del campo, del lugar lleno de *suris* o avestruces (*juri-ys*) (cf. Quiroga, 1923:75)<sup>7</sup>. Se supone, pues, un alto grado de sedentarismo entre los diaguitas.

---

<sup>7</sup> Samuel A. Lafone Quevedo dice en su obra *Tesoro de catamarqueñismos* que «esta voz parece ser corrupción de *Tiakitas* o mejor *Tiyakitas* (*Tiya*, morar). Es cosa que llama la atención que tengamos aquí una voz con la inicial, que no puede suceder ni en quechua ni, por lo que se ve, en cacán, excepción hecha de *Doca* que puede o no ser del cacán. Sabemos que *Juríes* es por *Suris*-avestruces, i. e., nómades, ergo, es racional suponer que los diaguitas no lo eran. Ni la *d* ni la *g* corresponde al fonetismo del Cuzco, mientras que *Tiyakitas* sería un tema principal con terminación castellana, cosa que a cada rato sucede. *Tiyana* es trono, asiento, así que *Tiyaketas* serían los que vivían asentados en el país, y se designaban así para distinguirlos de las otras tribus nómades que merodeaban aquí y allí en esa región, con grave perjuicio de los diaguitas, a cuya defensa sin duda se destinaban esas plazas fuertes, castillos y demás que hormigean en estas sierras» (Lafone Quevedo, 1927: 105). Carlos

La palabra *kakán*, *kaka* o *kakana* significa en quechua sierra o montaña, y fue aplicada a una lengua hablada por los habitantes de estos pagos. «Del idioma hablado por los diaguitas -escribió Antonio Serrano- sólo sabemos que se llamaba kaká o kakan. / Según el abate Hervás la voz *cacana* con que se designa este idioma tendría que ver con la voz *ccaca*, que en quichua significa montaña. Según el diccionario quichua del señor H. José C. Fernández, impreso en Paraná en 1903 (pieza bibliográfica rara) *ccacca* significa barranco, peña, pedazo de cerro. / No sé si en realidad existe la relación que Hervás establece entre *cacana* o *kakan* y la voz quichua *ccacca*. Lo cierto es que ella sin ser frecuente suele encontrarse en la toponomástica del noroeste. *Cacana* era el nombre de un cacique de Cuyo en 1606. Aquí en Cuyo aparece también un indio llamado *Cacanaí*. Más interesante es todavía la voz *Cacanching* con que los juríes, que hablaban el kakán, designaban al diablo» (Serrano, 1936: 261-262)<sup>8</sup>.

En una carta fechada el 8 de septiembre de 1594 y dirigida al P. Juan Sebastián, provincial de los jesuitas, el P. Alonso de Barzana, «apóstol de Calchaquí», dice desde Asunción del Paraguay refiriéndose al Valle: «Las lenguas más generales de los indios de esta tierra son el Caca, Tonocote, Sanavirona; la Caca usan todos los diaguitas y todo el Valle Calchaquí y el Valle de Catamarca y gran parte de la conquista de la Nueva Rioja, y los pueblos casi todos que sirven a San Tiago, así los poblados en el río del Estero como otros muchos que están en la sierra» (Barzana, 1594: 79). Barzana compuso un *Arte y Vocabulario* de esta lengua antes de 1590, del que no se conoce ningún ejemplar ni copia<sup>9</sup>. Lo que actualmente queda del kakán son topónimos y antropónimos. Según referencia de Eric Boman, Pedro Lozano dice en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754-1755) que «el jesuita Hernando de Torreblanca era, en 1657, el único

---

Villafuerte cita al mismo Lafone Quevedo (Villafuerte, 1979: 42).

<sup>8</sup> El mapa delimita la distribución de los tres grandes núcleos diaguitas, según lo refiere Antonio Serrano (1941) y cita Bruno (I, 1966: 58). Aquí, sin embargo, no considero a los juríes como diaguitas.

<sup>9</sup> «Hay hecho arte y vocabulario desta lengua. Un solo Padre, [empezó] a casar, confesar, catequizar en ella; aunque muy principiante, bautizó muchos de ellos, y casó y confesó también otros pueblos que, en toda su vida, sabían qué era confesarse. La lengua Tonocote hablan los pueblos que sirven a San Miguel de Tucumán y los que sirven a Esteco, casi todos del río Salado y cinco o seis del río del Estero» (Barzana, 1594: 79).

español que “sabía la lengua de los calchaquíes” (Boman, 1942: I, 34-35). El mismo P. Torreblanca atestigua que hizo de intérprete cuando la rendición del último reducto de resistencia armada, los habitantes de Quilmes, en 1659<sup>10</sup>. La peculiaridad de la lengua era patente a las intenciones evangelizadoras de las autoridades eclesiásticas, como testifica el entonces obispo de Tucumán, el agustino Fray Melchor de Maldonado, quien dice en una carta dirigida al rey de España que, siendo gobernador don Gutierre de Acosta y Padilla, «doce o catorce años» antes de 1658, «con acuerdo suyo y mío y órdenes de la iglesia para su ejecución, pedimos obispo y gobernador por el servicio y nombre de V. M. a la Compañía de Jesús que volviera a entrar al dicho valle: hallóse sin quien entendiese la lengua, que es singular»<sup>11</sup>. En su *Relación histórica de Calchaquí* el P. Torreblanca dice del P. Barzana que, «según oí al P. Juan Bautista Sanson, habia trabajado con ahinco para ayudarles, y tomado la pluma para componer arte de su lengua; y por la dificultad de ella, oí al Padre, que el titulo que había puesto á sus observaciones, fué: *Arte de la lengua Calchaquí, á pesar del Infierno junto*» (Torreblanca, 1696: 93). Lengua «sobremanera revesada y difícil, y tan gutural que parece que no se instituyó para salir de los labios», escribe el P. Pedro Lozano en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754: 1, 16), calificada por el también jesuita P. Juan Pastor de «muy difícil y revesada» (ABN, ms. 18577).

Agüero Vera habla de su afinidad con las lenguas del Chaco, de la

---

<sup>10</sup> Cf. *Carta del Padre Hernando de Torreblanca al Padre Francisco Jiménez sobre los sucesos de Calchaquí*, de fecha 23 de Noviembre de 1659 (Reyes Gajardo, 1938: 248-249).

<sup>11</sup> *Carta del Obispo de Tucumán, Fray Melchor de Maldonado, a S. M. sobre el estado bélico del Valle Calchaquí [1658]* (Larrouy, 1923: I, 202). Al *Exhorto del Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, dirigido al provincial de la Compañía de Jesús para que esta religión se encargue de varias doctrinas de su diócesis*, escrito desde Córdoba el 7 de Agosto de 1637, contestó el Provincial, P. Diego de Boroa, diciendo: «he dado orden que se acuda a la necesidad presente como vuestra señoría lo pide y señalo para que anden en misiones en los terminos de la ciudad de santiago del estero y rios salado y dulce a los padres diego de barrios y baltasar abadía y para los indios diaguitas de la rioxa a los padres francisco hurtado y hernando de torreblanca y para el distrito de san miguel de tucuman a los padres joseph ordoñez y antonio masero y para la provinsia del chaco y terminos de jujui a los padres gaspar osorio pedro pimentel y ygnacio de medina y para estos de cordova a los padres pedro de herrera y pedro patricio para que todoa acudan a lo que vuestra señoría ilustrísima manda en el interin que su magestad catolica se sirue de dar licencia que de europa vengan mas operarios del evangelio con que se podra acudir a los indios del valle calchaqui y demas partes de la provincia y dar mas sugetos a la provincia del chaco como vuestra señoría lo pide y manda» (Levillier, 1926: 67).

familia abipona (1972: 205)<sup>12</sup>. Lo mismo dice Adán Quiroga (1923: 51) e insinúa Dick E. Ibarra Grasso (1958: 83-88). «Para la región andina argentina -dice éste último- tenemos más de un problema grave e insoluble, por la pérdida total del material que existía cuando la conquista» (1958: 83). Parece demostrado que la lengua kakana no era de la familia del quechua ni del aymara. El quechua se habla hoy en lugares de las provincias argentinas de Salta, Jujuy y Santiago del Estero, así como en todo el territorio central y meridional de Bolivia. En muchos casos se da por supuesto que fue así desde muy antiguo. Sin embargo, en la misma Bolivia existieron otras lenguas que se hablaron antes del quechua, también hoy desaparecidas. El Inca Garcilaso de la Vega, relatando las conquistas de Thopa Inca Yupanqui, dice lo siguiente: «De Chayanta salió el Inca, y habiendo dejado en ella la gente de guarnición, y los ministros necesarios para su idolatría, y para su hacienda; y fué a otras provincias, que hay en aquella comarca, que llaman Charca, debajo de este nombre se encierran muchas provincias de diferentes naciones, y lenguas, y todas ellas son del distrito Collasuyu. Las más principales son Tutura, Sipisipi, Chaqui, y al levante destas, que es hacia los Antis, hay otras provincias, que llaman Chamoru (en la cual también se cría la yerba, que llaman cuca, aunque no tan buena como la del Término del Cozco) y otra provincia llamada Sacaca, y otras muchas que se dejan, por escusar prolijidad; a las cuales envió el Inca los apercibimientos acostumbrados» (1829: libro II, capítulo IV, 95; cf. 123-124). Ignoramos cuáles fueron esas lenguas. Algunos cronistas hablan de una lengua de nombre *chicha*, que tampoco es el quechua. En la zona atacameña se hablaba el *kunsa*.

Estamos, pues, frente a lenguas que son distintas del quechua, lo cual -dice Ibarra Grasso- «cierra el paso al pretendido quichua del norte argentino... Y agregando a ello las otras lenguas perdidas de Bolivia, que muy probablemente no formaban una sola familia (los restos arqueológicos nos muestran culturas fundamentalmente diversas), tenemos por resultado que hay que hacerlas figurar en el mapa sacando al quichua de toda la región, y sustituyéndolo con el rótulo de “lengua chicha” en la zona sur y “lenguas

---

<sup>12</sup> El autor falleció en Buenos Aires el 28 de febrero de 1943. Había nacido en Ontiveros, en los Llanos de La Rioja, el 27 de mayo de 1886. El libro recoge datos anteriores a la fecha de la publicación citada.

charcas perdidas” en toda la zona intermedia hasta llegar al aymara» (1958: 85). Quizá la lengua kakana pudo estar relacionada con estas desaparecidas.

De ella conservamos algunos sufijos, como el ya citado *-ao*, *-ahaho*, que significa *pueblo*: *Tucumanao* (pueblo del Tucma), *Animanao* (lugar en dirección al cielo), *Anguinao* (pueblo de las alturas), *Fiambalao* (lugar de entrada [hacia la cordillera]), *Pilshiao/Pichao* (pueblo pequeño), *Sumalao* (lugar hermoso), *Colalao* (pueblo del curaca Colal), *Humanao* (pueblo que está a la cabeza), *Jasimaná [-ao]* (pedregal)... También *-gasta* significa *pueblo*, y se halla muy difundido por todo el área catamarqueña: *Tinogasta* (pueblo reunido), *Antofagasta* (pueblo del sol), *Anquingasta* (pueblo de lo alto)... Se discute, no obstante, su procedencia tonocoté (cf. Ardissonne, 1945: 254-262). Otro sufijo conservado es *-huill*, si bien algunos hablan de su procedencia araucana (Quiroga, 1923: 53), que significaría *aglomeración*, *acopio*, referido al lugar donde se recoge algo, fundamentalmente la cosecha: *Yocahuill* (lugar del cerro/falo, siendo *Yoca* o *Yuca* una palabra fálica significando fertilidad, de donde Lafone Quevedo deriva también *Chiñocan* = *Chinyucan*), *Sahuill* (lugar pedregoso), *Jujuhuill* (lugar enhiesto, erguido/falo), *Tacuhuill* (lugar del algarrobo), *Billahuill* (lugar de la liebre)... La partícula *-huill* ha sido sustituida por otras como *-vil* (*Yocavil*, *Villavil*), *-ujil* (*Saujil*), *-uil* (*Jujuil*), *-il* (*Tacuil*)... También es interesante la terminación *-ango*, que diría referencia a un lugar de agua situado en un alto: *Caspinchango* (palo de agua), *Ampajango* (aguada de la peña), *Pajango/Pajanguillo* (aguada escondida)... Y *-asto*, que se referiría a esquina y tierra: *Balasto* (esquina redonda), *Famabalasto* (detrás de la esquina)... Lafone Quevedo dice que *Balasto* proviene de *Gualasto*, deformación de *Huala*, de donde viene también *Andalhuala* (círculo de cobre). Asimismo es importante el significado del radical *fama-* (de *huama*: lo que está atrás, lo que es causa de): *Famatanca* (amontonar hacia atrás), *Famatina* (juntar hacia atrás), *Famaillá* (causa del brillo, lo que está detrás de y sustenta lo que brilla)... Otros topónimos cakanos interesantes son los que llevan sufijados *-faya*: *Antofaya* (donde nace o empieza a ser *-aya-* el sol *-anto-*, siendo *f* o *fa* una partícula), *Cafayate* (donde se observa *-ca-* la luna *-ati-*, siendo *f* o *fa* partícula). También *Amaicha* (de *Am-huaycha* = estar al acecho) parece un nombre kakano (cf. Lafone Quevedo, 1927; Villafuerte, 1979; Figueroa, 1983).

La toponimia manifiesta un orden, un cosmos, un mundo, un espacio vital habitable. Significa la toma de posesión de la realidad, el dominio humano de lo circundante: denominando se domina, se deshace el caos, el contorno se hace entorno. Ya no somos un elemento más apegado a lo que nos circunda, sino que se abre la posibilidad de modificarlo, de acomodarlo a nosotros, de constituirlo en nuestro hábitat. El hombre ya no está sujeto a cosas, sino que es sujeto de cosas, con las que hace su vida, objetiva, usa, genera, crea. Algo parecido cabe decir de los antropónimos, aunque de éstos sabemos menos significados, bien por su quechuaización o castellanización. Señalan, sin embargo, la organización social y la distribución de tareas: Aballay (de *Ahuallay*, siendo *-y* patronímico = hijo del tejedor), Alancay (quizá relacionado con *Allucay*, de *alloca* = el que hace harina de algarroba), Liquitay (*Lliqqi* = romper, rasgar, en referencia a separación: el que está separado, segregado, quizá denominativo de los jefes o élite de un pueblo), Guantay (*Huan*, *huanchi* se refiere a la muerte: el que trata con ella, tal vez el hechicero), Ayusa (*alli* = bueno, *usa* = pequeño), Bambicha (de *Huambicha/Huana-picha* = barredor de enfermedades, el que hace desaparecer la enfermedad o la necesidad, también hechicero), Caliba (de *Calian* o *Acalian*, que dice referencia a uno de los pueblos que sufrieron destierro cuando la última guerra calchaquí), Calisay (de *ccari* = valeroso, esto es, hijo del valiente), Carpanchay (hijo del que hace *car* = carpa o tienda), Cata (cotorra), Caylle/Chaile (quizá de *caille*, imagen labrada en cobre y que los misioneros decían que era uno de sus ídolos más preciados), Pachao (del lugar de la *Pacha*), Cajal (tal vez de *ca-h-al* = peña), Sarapura (de *Sara* y *apurac*: el señor del maíz, aunque esta es una versión quechuizada), Lindon/Lindor (alto)...

Ricardo L. J. Nardi (1986: 170-174; 1979: 1-33) considera que de los 62 antropónimos indígenas de la región clasificados (sin incluir sus 157 variantes), recogidos en una lista extraída de las aportaciones de Juan Bautista Ambrosetti (1896), Eric Boman (1927-1932), Samuel A. Lafone Quevedo (1927), Jorge Iribarren Charlín (1962) y Eusebia H. Martín (1963), el 67,74% son de raíz kakana<sup>13</sup>, el 14,51% quechua<sup>14</sup>, el 9,67 aymara<sup>15</sup> y el

---

<sup>13</sup> Aballay, Bambichi,/Bambicha, Cachusna, Cala, Caliba, Calabe/Callavi,



8,06% kunsa o atacameño<sup>16</sup>. El autor clasifica otros de dudosa procedencia<sup>17</sup>. De los 53 topónimos (sin incluir sus 17 variantes), el 66% son de raíz kakana<sup>18</sup>, el 16,9% quechua<sup>19</sup> y otro tanto kunsa<sup>20</sup>, con algún residuo desconocido o de difícil identificación<sup>21</sup>. «En una visión conjunta de ambos tipos de nombres es llamativa la alta frecuencia de denominaciones kakanas: más del 66%. También hay que destacar la relativamente alta frecuencia del kunsa, que casi alcanza al quechua con su 12,17% frente al 15,65% del segundo. La trascendencia del aymara es bastante baja, 5,21%» (Nardi, 1986: 173; cf. Ardissonne, 1945: 246-268). Si se considera la frecuencia con que son empleados los antropónimos, incluidas las variantes, los porcentajes son los siguientes: 60,73% de lengua kakana, 19,17% aymara, 15,16% quechua y 5,02% kunsa (aquí los nombres aymaras superan a los quechuas, debido a la frecuencia de los apellidos Condorí y Mamani). Atendiendo a la frecuencia de empleo de los topónimos, incluidas también las variantes, el resultado es: 74,28% de lengua kakana, 12,85% quechua y 12,85% kunsa. El total de antropónimos y topónimos, con sus variantes, es de 289 nombres: 64,01% de lengua kakana, 14,53% quechua, 14,53% aymara y 6,92% kunsa. Si no contamos variantes y repeticiones y no se incluyen «en los cálculos los

---

Calisay/Camisay, Carpanchay, Cauty/Caylle, Chayle/Chaile/Chaylle, Chanampa, Chasampi, Goauinchay/Guaninchay, Guanchicay, Lindon, Liquitay/Yliquitay, Pachao/Pachado, Pisavil/Pizavil, Purulla, Sapugil, Sillamay, Sinchacay, Telean/Tilian, Tolaba y Tarcaya/Tarcaia/Talcaya. También podrían ser incluidos Alancay, Alucay, Allosa/Allusa/Ayusa, Basacuz, Caili, Casa, Caspi, Cata Cata, Chaflico, Guacaner, Guacastoque, Guanca, Lera, Mao, Oleppas, Siare/Ciare y Turquina/Tuquina.

<sup>14</sup> Colque, Copa, Cosillo, Chua, Guanco, Inga, Puca Puca, Titu...

<sup>15</sup> Bilca/Vilca, Choque, Condorí, Mamani, Sajama, Mairari/Maisari...

<sup>16</sup> Catur, Chocobar, Quipildor, Toconas/Tucunas, Vilte/Vilti...

<sup>17</sup> Abichocar, Pocpó, Tacay, Yapura...

<sup>18</sup> Aconquija, Amblaillo, Ampascachi, Andalgala, Angastaco, Animaná, Aspaya, Atacama, Bombolan, Cachi, Cafayate, Calchaquí, Colalao, Conapaya, Culampaja, Chaqui, Chicoana/Chicuana, Choya/Choia, Escoipe, Fiambalao, Guachacchi/Guachaschi, Guachipas, Guaco, Loconte, Luracatao, Payogasta, Pipanaco, Quilmes, Saujil, Sijan, Tinogasta, Sumalao, Tacuil, Tastil, Tate, Tucumán...

<sup>19</sup> Cachipampa, Catamarca, Guasamaio, Ingahuasi, Pucará, Puna, Uturuncu, Vicuñapampa...

<sup>20</sup> Betere, Payne, Sequitur, Socaire, Solcor/Soncor, Suriara, Susques/Susquis, Toconado...

<sup>21</sup> Cochino, Concho, Fatón/Tatón, Humahuaca, Jujuy, Salta, Seclantás, Solo, Tolombón...

*topónimos* de Chile y Bolivia, el kakán sube a más del 70% y el kunsa baja a menos del 5%» (Nardi, 1986:174). Incluyendo variantes y repeticiones, «el kakán sube a más del 83% y el kunsa baja alrededor del 3%» (Nardi, 1986:174).

### **1.1. Cuestiones étnica y geográfica**

La configuración del Tucumán prehispánico era *biétnica*; además de los diaguitas estaban los jurís, luego identificados como lules, tonocotés y olcos. Entre los diaguitas, las tribus que habitaban los valles Calchaquí y Yocavil adquirieron peculiar relevancia histórica, por motivos que consideraremos seguidamente. «Habitan la parte sur del Valle Calchaquí, los departamentos actuales de San Carlos y de Cafayate, y también se debe designar como calchaquíes a los indios del valle de Yocavil, prolongación del valle Calchaquí hacia el sur» (Boman, 1941: I, 35). Hasta mediados del siglo XVII se denominó Valle Calchaquí a la zona que se extiende desde Angostura [Guaxmil] (norte) hasta Punta de Balasto [Hualasto/Ingamana] en Yocavil (sur), cuyos habitantes configuraban distintas agrupaciones diaguitas de lo que se llamará muy difusamente *nación Calchaquí*.

El significado de calchaquí o *kalchaki* no está claro. Samuel A. Lafone Quevedo dice que proviene de la voz quechua *kallchac*: «el que anda siempre disgustado» (1927: 75), «lo que cuadraría bien -dice Carlos Reyes Gajardo- al carácter de las tribus que lo habitaban, según la misma expresión de los Gobernadores españoles de: “indios alzados”, “fieros” e “indómitos”» (1938: 1, nota 8). Desde otra perspectiva lo considera el P. Julián Toscano, a quien también cita Reyes Gajardo. Haciendo suya «la opinión de la *Enciclopedia Moderna* de Mellado, dice: “Tal vez aluda a la fecundidad de su territorio el nombre que le dieron sus antiguos moradores. *Calcha*, en lengua quichua, quiere decir: amontona; *calchani* es cosecha y *huccqui* es rincón; así pues *Callchani* o *Calcha huccqui* es un rincón, donde se cosecha y amontona”» (1938: 1, nota 8). Cita también la versión de Mons. José Gregorio Romero en sus *Apuntes de Historia Eclesiástica Salteña*, por entonces inéditos e incluidos en el archivo de su sobrino, Mons. Pablo Cabrera. «El nombre Calchaquí debe

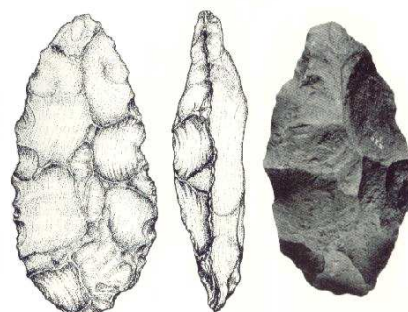
aludir a las vistosas cuentas de mármol de colores (ónix azul) y conchas, que se depositaban en las tumbas de los indios» (1938: 1, nota 8). En una carta a su tío, Pablo Cabrera dice: «¿No provendrá de las voces *calchani*, quichua, y *asqui*, aymará? *Calchani*, según el mismo Mellado, quiere decir *cosecha* y *asqui* sincopado (*aqui*) según el equivalente que Ud. da de “muy hermoso”, puede formar *Calchani aqui* = lugar de cosecha hermosa. ¡Y buenos trigos y maizales se daban en sus valles! Nada tiene, pues, de raro que *Calchani-aqui* o *Calchaniasqui* se haya tornado con el tiempo en *Calchaquí*» (1938: 2, nota 8). Hay quien lo hace derivar de *ckala-chaki* = pie desnudo (1938: 2, nota 8). En lengua araucana *calchar* significa «cortar cañas de maíz» y en quechua *kalchay* es «agavillar», *kallchachiy* es «mandar hacer la recolección del maíz», *kallchakk* «persona que se ocupa de la recolección de cereales» y *kallcha-ki* «recolector de cosechas atrasadas» (Guantay, 1999: 14-15).

Tampoco está zanjada la polémica sobre la cuestión geográfica y el calificativo de «calchaquí». José Zacarías Agüero Vera, apoyándose en las aportaciones de Samuel A. Lafone Quevedo y Adán Quiroga, hacía una distinción clara entre los que denomina «calchaquíes originarios» y los que se sublevaron en Catamarca y La Rioja. Si bien conviene tener en cuenta que el primer levantamiento fue el de Juan Calchaquí, curaca de Tolombón [en el centro del Valle] que halló su reducto en el valle norteño del río Angastaco (en 1558 organizó un levantamiento como jefe de la confederación de calchaquíes, pulares, humahuacas, lules, ocloyas y chichas, que tuvo en jaque a los conquistadores, particularmente entre 1561 y 1562), fueron sobre todo los del sur, especialmente Chelemín, curaca de Hualfin hacia 1630, quienes en el siglo XVII presentaron más batalla. Agüero Vera defiende que, en cuanto tal, la nación calchaquí no existió más que como una tribu entre tantas otras: «lo único que sabemos sobre una obscura tribu denominada calchaquí –dice–, es que habitaba en un reducido valle de Salta, donde fue fácilmente dominada y distribuida en encomiendas. Estos primitivos calchaquíes salteños, nada tuvieron que ver después con el *colluvio gentium*, con el grupo de tribus montañosas del Norte y Oeste de La Rioja y Catamarca, que, por su resistencia heroica a los españoles, recibieron el nombre de alzados o calchaquíes por

antonomasia» (Agüero Vera, 1972: 22)<sup>22</sup>. Así, habrían sido propiamente las tribus del sur, especialmente las del Valle de Yocavil y las de Hualfin (Malfin), las que provocaron las sublevaciones más heroicas, extendiéndose hacia el sur el calificativo de calchaquíes en el sentido de «indios alzados», algo que en principio habría correspondido a un lugar, siendo la denominación un topónimo. A partir de entonces el término «calchaquí» comenzó a emplearse en sentido lato, al igual que la extensión del Valle.

## 1.2. El poblamiento del Valle Calchaquí

Se considera con un amplio grado de fiabilidad que el Valle Calchaquí recibió sus primeros grupos de población hacia el año 10.000 a. C., provenientes del sur de la actual Bolivia. «Era entonces húmedo y verde, con ríos torrentosos que bajaban del Cajón y del Aconquija, los colosales cordones montañosos que lo custodian.



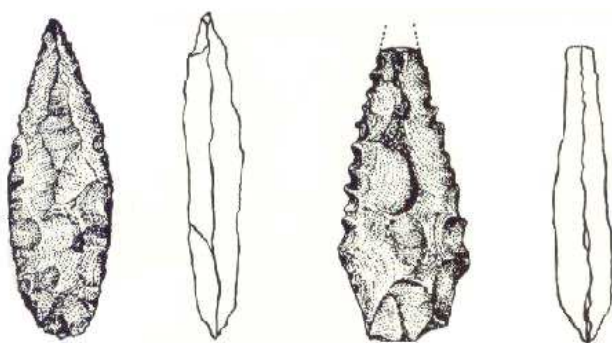
*Herramientas del período ampajanguense  
(Berberíán y Raffino, 1991: 37).*

---

<sup>22</sup> «Los Yocabiles, Anguinnaos, Tucumangastas y Abaucanes, y los Andalgalás y muchas otras parcialidades de lugares que hoy son de jurisdicción de Catamarca y La Rioja, fueron los iniciadores de todas las guerras de Calchaquí y llegaron a amenazar la existencia de la colonia española durante los cien años que transcurrieron desde la entrada de Zurita, el fundador de Ciudades, hasta el último gobierno de Mercado y Villacorta» (Lafone, 1887: 9). «Pero los que nos empañamos en los relatos de los cronistas, comprendemos claramente que los salteños no son los únicos calchaquíes, y que los hay tanto en el territorio de Salta, como en Jujuy y Catamarca, y no sólo en los valles de estas provincias vivía la raza de los alzados. El hecho mismo de repetirnos los cronistas en cada capítulo que la más grande de las epopeyas ha sido la Calchaquí, y que los hijos de la montaña fueron los obstinados en resistir el yugo castellano, pruébanos hasta la evidencia que se hace alusión a los indios de Salta o sus convecinos, pues es por demás sabida la poca o escasísima resistencia de las tribus salteñas, que luego no más se rinden a discreción, y que más al sud tolombones y pacciocas decláranse aliados voluntarios de los españoles en las guerras, especialmente en la que se llevó contra el heroico Quilmes, en el valle de Santa María, hollado por los mismos hijos de la tierra./ El Calchaquí de la epopeya es un Calchaquí bien distinto./ Cuando en los alzamientos se habla de guerra a los Calchaquíes, alúdese principal y especialmente a los hualfines, quilmes, yocahuiles, anguinnaos, tucumangastas, abaucanes, andalgalás, etc., *naciones* casi todas ellas que vivieron en lo que es la provincia de Catamarca, especialmente en los departamentos denominados de Santa María, Belén, Andalgalá, Tinogasta y Pomán, como asimismo en la zona septentrional del territorio riojano» (Quiroga, 1923: 98).

Grandes grupos de animales que no llegamos a conocer porque se extinguieron y otros como las vicuñas y guanacos actuales poblaban la meseta con abundantes pastos y los vallecitos húmedos» (Quiroga, s/f: 11). Se trataba de grupos recolectores, cazadores en segundo término, de los que sabemos por restos rústicos de piedras poco diferenciados, que configuran lo que se ha dado en llamar *cultura de Ampajango* o *ampajanguense*. Su dieta se configuraría de frutos, plantas silvestres y raíces. Serían grupos nómadas de 20 ó 30 miembros, que tenían que moverse por amplias zonas para recabar su cuota alimentaria (cf. De Fonts y De Vargas, 1985: 31).

Hacia el 6.000 a. C. se habría dado un «pequeño incremento en la población del Valle por la presencia de hordas más numerosas, con una economía cazadora, aunque no abandonaron totalmente los hábitos de recolección» (De Fonts y De Vargas, 1985: 32). La presencia de puntas grandes de proyectil para lanzaderas atestigua la caza de mamíferos de considerable tamaño. Desarrollaron la denominada *cultura de Ayampitín*, así llamada por haberse encontrado piezas comunes en dicho lugar de la provincia de Córdoba. «Vivían en un nomadismo condicionado a la provisión de alimentos, dentro de una organización social y familiar simple, en la que los hombres se dedicaban a la caza y las mujeres y los niños a la recolección» (De Fonts y De Vargas, 1985: 32). Se refugiaban, como sus antepasados, en socavones, cuevas y aleros rocosos, empleando pieles de animales para protegerse del frío.



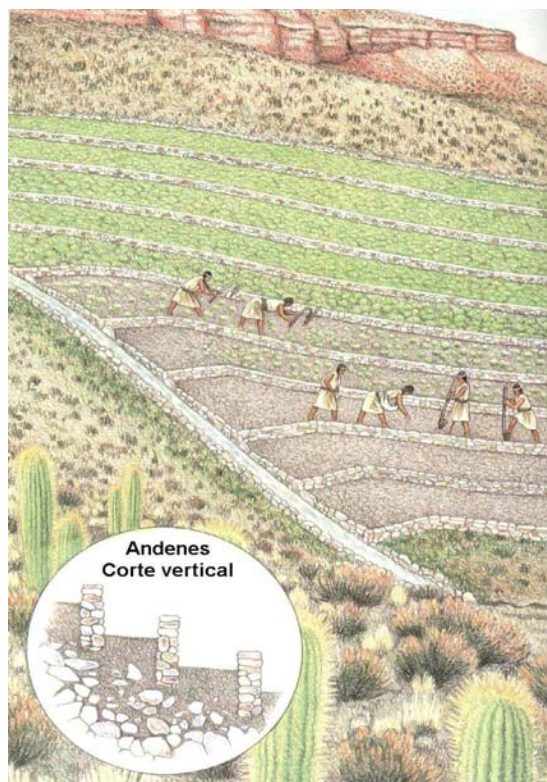
*Herramientas del período ampajanguense*  
(Berberían y Raffino, 1991: 41).

«Conocieron el fuego y lo emplearon; también obtuvieron los colores rojo y negro, pero desconocemos si usaron pinturas corporales» (De Fonts y De Vargas, 1985: 32). Parece ser que llegaron a desarrollar o adoptar técnicas de molienda, con la supuesta recolección de granos.

Hacia el final de este largo período, denominado *precerámico*, aproximadamente el año 500 a. C., algunos grupos adoptaron técnicas hortícolas, quizá importadas de la actual Bolivia, «que hicieron posible un

cambio gradual y progresivo durante el cual los hombres fueron dejando de lado la economía parasitaria de recolección o caza, para ir lentamente domesticando algunas plantas locales. A este período se le denomina de *Agricultura Incipiente*» (De Fonts y De Vargas, 1985: 32-33). Sin embargo, «hasta el momento la arqueología no ha exhumado evidencias de la existencia de esa etapa en el Valle Calchaquí» (De Fonts y De Vargas, 1985: 33). El principal indicio para pensar que fue así, es decir, que se dio la explotación hortícola y de la disposición de nuevas fuentes de energía, es el considerable aumento de población.

Hacia el año 200 a. C. habría comenzado la denominada *conquista del espacio cultivable*, durante el *período agroalfarero temprano* o *Formativo Inferior* (200 a. C. - 650 d. C.). El escaso desarrollo de las técnicas agrícolas producía el desgaste del suelo, lo que comportaba una necesaria movilidad de los grupos, con el consiguiente control demográfico. Hacia el año 600 se originó un cierto proceso de decadencia: grupos cazadores provenientes de las selvas occidentales habrían provocado una considerable desestabilización al introducirse en la región a través de las zonas boscosas del actual Tucumán (selva tucumana).



*Cultivo en andenes*  
(Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 12).

Se infiere que provenían de las zonas selváticas y chaqueñas, porque a partir de entonces empieza a aparecer en la cerámica la imagen del arco, hasta entonces inexistente, y en los restos arqueológicos se han hallado puntas de flecha aptas para los mismos, que emplearían para la caza, siendo incorporado desde ese momento a los instrumentos cinegéticos y bélicos de los

pueblos asentados. Sus pretensiones no eran de conquista, sino que habrían llegado en plan de supervivencia nómada, en busca de manadas de ganado. Su retirada posterior hacia zonas más aptas para sus características y el hecho de que los pueblos denominados juríes, de las zonas adyacentes del Chaco, también hablasen kakán, hace plausible la hipótesis de que se tratase de estos grupos de población, que habrían influido decisivamente en ciertas costumbres de los habitantes del Valle, como por ejemplo en la forma de enterramiento de los niños.

No será hasta el año 700 d. C., aproximadamente, con el «desarrollo de nuevas formas de organización social, de técnicas de producción, con el empleo sistemático de recursos hidráulicos y una mejor explotación de los nichos ecológicos» (De Fonts y De Vargas, 1985:33), cuando pueda hablarse de *sedentarización*. Es en el contexto de la denominada Cultura Aguada (700-900). Se llegará a alcanzar así el máximo desarrollo entre los años 1000 y 1300 d. C., con la denominada *Cultura Santa María*. Se trata de una *economía agrícola-pastoril*, «con el empleo de nueva tecnología y cultígenos altamente nutritivos, a la vez que la domesticación de la llama llegó a un punto jamás igualado, lo cual condujo la curva demográfica ascendente al nivel máximo del período prehispánico» (De Fonts y De Vargas, 1985:34). Hubo de producirse entonces una acentuada saturación de población para las características naturales del Valle, lo que pareció subsanado con la «difusión de la Cultura Inca en el área», que «no debió introducir alteraciones considerables en lo que a la población se refiere, pero a partir de entonces se nota una mayor eficiencia en los instrumentos de producción, sin que por ello se abandonaran las tradiciones culturales preexistentes, sino más bien aquéllas continuaron su desarrollo, aunque con algunas modificaciones, hasta la llegada de los españoles» (De Fonts y De Vargas, 1985: 34).

### **1.3. El modo de vida calchaquí a la llegada de los españoles**

¿Qué sabemos del *modus vivendi* de los diaguitas que habitaron los valles Calchaquí y Yocavil a la llegada de los españoles? Su modo de vida quizá podamos denominarlo *semiurbano*. Algunos poblados llegaron a tener 3.000



habitantes, ciertamente los menos (cf. Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 4). Desarrollaban técnicas agrícolas avanzadas, tanto en lo que se refiere a la preparación y acondicionamiento de los terrenos como a la combinación de recursos naturales y cultivos. Labraban también zonas montañosas. «Si el declive era suave, hacían *canchones*, delimitando parcelas con paredes de piedra para dificultar la entrada de animales y evitar la erosión... En cambio, si la pendiente era pronunciada construían *andenes*, que son grandes escalones con frente de piedra, y canales y acequias para distribuir el agua» (Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 13). Las tareas agrícolas se realizaban colectivamente y empleaban azadones de piedra, palos adaptados para cavar y cuchillos de madera. Recolectaban frutos silvestres, como la algarroba, y cazaban animales grandes como el guanaco y pequeños como el quirquincho. Cultivaban maíz (al menos de seis variedades: morocho, capia, perla, chullpi, rosero y pisingallo) (cf. Navamuel y Cabral, 1984: 88) y legumbres en las zonas protegidas, así como tubérculos (papa, batata, oca, achira, ajipa, llacón) y quinoa en las más frías. Otros productos de la tierra eran zapallo, poroto, tomate, nueces y verduras (Hoyos, 1999). También recolectaban miel. Sus métodos de cocción eran el asado, hervido, soasado, rescoldado, guisado y tostado. Conservaban los alimentos mediante salazón, deshidratación y congelación (cf. Torres, Bianchetti y Santoni, 1985: 215-216). De las llamas obtenían lana, que utilizaban en la industria textil. Eran empleadas también como animales de carga. De la caza obtenían otros animales, que empleaban también para alimentación (palomas, suris, perdices, venados, vizcachas, gatos, pumas,



*Algarroba, maíz y charqui*



liebres, cuises...) (cf. Torres, Bianchetti y Santoni, 1985: 215)<sup>23</sup>.

La masa de población, como hemos visto, no era una biomasa única, sino diversificada y autónoma. Lo común eran los grupos «no mayores de 200 habitantes, que en caso de guerra se unían para combatir» (Salvatierra, 1986: 23). Su configuración social y económica ha sido denominada *Estados Rurales Artesanales*, «cuya organización de la producción se hace en base a las instituciones tribales de cooperación intercomunal» (Ferrullo, 1985: 237). La organización social giraba en torno al *curaca*, palabra quechua que significa jefe o autoridad, persona relevante con dotes de dirección y cualidades guerreras. Los españoles introdujeron también la denominación de *cacique*, palabra de la lengua arawak, hablada en las regiones del Caribe, y que fue difundida también en esta zona (cf. Piossek Prebisch, 1999: 24, nota 33)<sup>24</sup>. Dice el P. Barzana que, «acerca de su gobierno, toda esta tierra no ha tenido cabeza general en ningún tiempo, como la tuvieron los reinos del Perú» (Barzana, 1594: 80), salvo en casos de excepción, como el de Juan Calchaquí. En cada poblado la autoridad se centraba en uno o dos curacas, «quienes coordinaban al resto de la población para realizar las tareas comunitarias y hacer frente a los peligros externos. En grupos muy



Complejo habitacional.  
Yacimiento Arqueológico de Fuerte Quemado.

---

<sup>23</sup> «El modo de vivir de todas estas naciones -escribió el P. Bazana- es el ser labradores. Sus ordinarias comidas son maíz, lo cual siembran en mucha abundancia; también se sustentan de grandísima suma de algarroba, la cual cogen por los campos todos [los] años al tiempo que madura y hacen della grandes depósitos; y cuando no llueve para coger maíz [o] el río no sale de madre para poder regar la tierra, pasan sus necesidades con esta algarroba; la cual no sólo les es comida, más también hacen della bebida, tan fuerte, que nunca hay más muertes ni guerras entre ellos que mientras dura el tiempo de la algarroba... También tiene esta provincia fuera de maíz, algarroba y otras muchas comidas, y muchos ríos muy grandes con mucho pescado. Tienen mucha caza de venados, puercos de monte; hay vicuñas y *huanacos* como en el Perú» (Barzana, 1594:80).

<sup>24</sup> *Curac* significa también hijo mayor o preferido.

grandes, el poder se dividía entre un cacique principal y otros caciques menores. Para ser jefe había que cumplir con dos requisitos: pertenecer a la familia del cacique anterior y ser el más capaz para el cargo. Por esta última razón, el heredero no siempre era el hijo mayor, sino cualquier hijo o sobrino que tuviera las cualidades necesarias para la difícil tarea que iba a desempeñar» (Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 22). Él era quien «decidía lo que tuviera que ver con la producción de alimentos, la obtención de minerales y los intercambios con otros grupos. Administraba la justicia y dirigía las ceremonias» (Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 22). Juez en los conflictos, en caso necesario «debía actuar como el más valiente de los guerreros» (Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 22)<sup>25</sup>. Contaba con ciertos privilegios, como estar exento del trabajo agrícola y ganadero, además de ocupar una vivienda más grande, vestir de modo más fino y tener varias esposas, por lo general hijas de otros jefes. Si por cualquier mala administración, deslealtad o cobardía perdía su prestigio, su autoridad desaparecía, siendo sometido a desobediencia y abandono (cf. Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 23).

La familia tenía características de configuración *sindiásmica*, según la denominación de L. H. Morgan<sup>26</sup>, es decir, a partir de «matrimonios unidos por un tiempo más o menos largo cuyo vínculo podría disolverse con facilidad por decisión de una u otra parte, en la que la monogamia y la fidelidad es exigida a la mujer mientras dure la unión y el hombre conserva el derecho a la poligamia e incluso a la infidelidad; en caso de disolución del vínculo los hijos eran propiedad de la madre» (Racedo, 1985: 42). Se trataría de un tipo familiar patriarcal en el que la mujer sustenta la dinámica familiar en el cuidado y la educación de los hijos.

El máximo apogeo cultural diaguita se dio entre el año 1000 y el 1300,

---

<sup>25</sup> El P. Barzana escribe en lo que se refiere «al gobierno desta gente, que es, como digo, por sus *curacas* y suceden los hijos a los padres y los hermanos si no tienen hijos, y la obediencia es para la guerra, en la cual son capitanes, y en la paz, para su gobierno» (Barzana, 1594: 80).

<sup>26</sup> Lewis Henry Morgan (1818-1881) propuso cinco tipos de familia a partir de otros tantos uniones entre varones y mujeres: consanguínea, *punalúa* (el varón mantiene relaciones sexuales con las hermanas de su esposa y ésta con los hermanos de su esposo), *sindiásmica* (el varón y la mujer conviven, pero sin cohabitación exclusiva de parte de varón), patriarcal (un varón con varias mujeres) y monogámica (cf. Morgan, 1984).

con el ya mencionado período agrícola-pastoril. Así lo manifiestan los restos hallados tanto de la industria cerámica como metalúrgica. Se constatan indicios de vida seminómada, configurada a modo de migraciones temporales a los cerros desde el Valle, sobre todo de varones en tiempo de invierno para la caza, cuando la tierra está en período de letargo. Los cronistas suelen decir que se trataba de gente laboriosa, de fisonomía robusta y de altura media entre 1,60 y 1,65 metros. En la descripción que hace el obispo Fr. Cristóbal de Mancha y Velasco de los quilmes que llegaron deportados a Buenos Aires, se dice que eran indios «domésticos, caseros, que en su gentilidad se sustentaban de su sudor y trabajo arando la tierra a su modo y sembrando, y para vestirse hilando y tejiendo, y vinieron a esta ciudad vestidos a la usanza de su gentilidad, con tejidos de lana de carneros de la tierra, que son a manera de camellos» (Actis, 1943: II, 112). «Gente gallarda y bien vestida», decía el gobernador Ramírez de Velasco<sup>27</sup>. Se cuenta también que tenían por costumbre deformar el cráneo de los niños acostándoles sobre una tabla y colocándoles otra en la frente, unidas ambas con una faja. En el Valle Calchaquí, sin embargo, la práctica común era la deformación craneal sólo de la parte posterior. Tenían larga cabellera como símbolo de orgullo y si alguien se la cortaba era señal de humillación. De rostro lampiño, acostumbraban a depilarse la barba a medida que les iba saliendo. Calzaban sandalias de cuero, llamadas *ushutas*, vestían una camiseta larga de lana de llama o vicuña, a modo de túnica, de nombre *unku*. Abundaban en colores blancos, rojos y azules. Para el frío usaban ponchos y gorros. Colgaban una bolsa (*chuspa*) para guardar objetos pequeños necesarios durante el día. Sus adornos eran principalmente collares de cuentas de huesos, valvas o piedras, brazaletes de metal o cuero y plumas que adornaban los peinados (cf. Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 16-18)<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Carta a Su Majestad*, de fecha 30 de octubre de 1591 (AGI, *Audiencia de Charcas*, legajo 26).

<sup>28</sup> «Los vestidos de los indios y indias desta tierra -escribió el P. Barzana- son diversos; porque los que sirven a *San Tiago del Estero* y a *San Miguel*, que son las ciudades más antiguas, andan vestidos como la gente del *Pirú*, y así también andan muchos de *Salta*, *Esteco* y *Córdoba*; pero la gente de los pueblos que sirven a *Esteco*, ellos andan cubiertos con unos plumeros de avestruces, que en esta tierra hay grande copia dellos, y ellas con unos pequeños lienzos poco más de un palmo, así en tiempo de calor como de frío. La gente de *Córdoba*, aunque andan casi de una misma manera, pero aquellos paños que traen las mujeres son muy labrados, llenos todos

Los diaguitas a los que nos referimos, es decir, los calchaquíes, establecían sus viviendas en las laderas soleadas de la montaña. En lo más alto solían construir una ciudadela fortificada o *pukara*, en previsión de conflictos armados con otros pueblos. Solían ser de piedra pircada, al igual que los corrales, los graneros, las terrazas y los andenes de cultivo. En ocasiones se edificaban de *quincha*, es decir, de paja y barro mezclados (cortados como adobes o empleados para tapiales). Las viviendas eran familiares, aunque había también casas comunales de forma circular, rectangular o cuadrada, con un patio a modo de círculo y terrenos de cultivo entre unas y otras (cf. Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 20-21).

Conocemos pocos detalles de la vida social calchaquí. Los cronistas no abundan en el tema, quizá más preocupados por la narración de las vicisitudes bélicas y de conquista. «No conocemos sus juegos, sus bailes ni su música, y sólo tenemos unos pocos datos acerca de sus creencias religiosas» (Palermo, Hoyos



*Antigua ciudad de Quilmes*

y Chiappe, 1998: 26). El P. Barzana dice que «todas estas naciones son muy dadas a bailar y cantar, y tan porfiadamente, que algunos pueblos velan la noche cantando, bailando y bebiendo. Los *Lules* entre todos son los mayores músicos desde niños y con más graciosos sones y cantares; y no sólo todas sus fiestas son cantar, pero también sus muertes todas las noches las cantan todos los del pueblo cantando juntamente, llorando y bebiendo. Y así, la Compañía, para ganarlos con su modo, a ratos los iba catequizando en la fe, a ratos predicando, a ratos haciéndoles cantar en sus corros y dándoles nuevos cantares a graciosos tonos; y así se sujetan como corderos, dejando arcos y

---

de chaquira con que hacen labores muy galanas, y las camisetas que algunos principales traen y algunas mantas también las traen llenas de chaquira» (Barzana, 1594: 81).

flechas. También mucha de la gente de *Córdoba* son muy dados a cantar y bailes, y después de haber trabajado y caminado todo el día, bailan y cantan en corros la mayor parte de la noche. Qué fiestas tengan estas naciones o qué fiestas tuvieron otro tiempo, no lo he podido saber, porque como no tenían *guacas* ni dioses a quien adorar, tampoco les dedicaron días para hacerlos fiestas» (Barzana, 1594: 81).

Los restos arqueológicos muestran el respetuoso cuidado que ponían en enterrar a los muertos, sobre todo si se trataba de niños de corta edad, para los cuales se empleaban unas vasijas modeladas para tal fin (*urnas* y *pucos* o vasos que servían de tapadera), con peculiar forma y particular diseño decorativo. Los adultos eran enterrados en *cistas*, fosas de forma circular o rectangular en las que los cuerpos eran colocados en posición fetal. Significativo es el hecho de que existan restos de cementerios exclusivamente para niños. En las tumbas de los adultos eran depositados objetos que se empleaban asiduamente en la vida ordinaria: calzado (*ushutas*), camisetas (*unkus*), ponchos, armas y alimentos



Reconstrucción de una tumba  
Complejo «Pachamama» - Amaicha del Valle

(cf. Palermo, Hoyos y Chiappe, 1998: 26-27). De hecho tales urnas y objetos son llamados funerarios la mayor parte de las veces no porque sean depósito de restos humanos, «sino porque son enterrados rodeando al cadáver, en muchos casos, como objetos labrados que rememoran un anhelo, una demanda, un acto propiciatorio» (Quiroga, 1977: 102). Por lo general se les enterraba conteniendo comida y bebida sagradas (maíz y chicha o aloja), que se empleaban en las ceremonias. «Cuando se las enterraba sin cadáveres... indica que ya sirvieron para el acto propiciatorio, y que fueron entregadas a la guarda de la Madre Tierra» (Quiroga, 1977: 103).

## 2. INFLUENCIA CUZQUEÑA Y COLONIZACIÓN INCAICA

La ocupación incaica de la zona fue relevante y la influencia cultural cuzqueña decisiva. Bien sea por conquista (tal como reflejan las crónicas de Pedro Cieza de León [*De la chronica del Perú*, 1552], Juan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui [*Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, 1613] y Fernando de Montesinos [*Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, 1644]) o por confederación (como dice el Inka Garcilaso de la Vega [*Comentarios reales*, 1609]), los restos arqueológicos son patentes (cf. Berberián y Raffino, 1992: 181-182). De las regiones o «cuartos» que componían el Imperio Inca, *Antisuyu* (región noreste: hasta la selva, con la capital, Cuzco, al centro), *Kuntisuyu* (región suroeste: sur de Perú) y *Chinchasuyu* (región noroeste: centro y norte de Perú y Ecuador), el *Kollasuyu* (región sureste) abarcaba la mayor parte de Bolivia, el noroeste de Argentina y el noreste de Chile.



Los Andes Meridionales quedaron definitivamente anexionados al Imperio durante el reinado de Thopa Inca Yupanki, en torno al año 1471. Existen indicios arqueológicos de contactos previos con el norte. No obstante la fecha señalada, «es probable que este mundo meridional al Cuzco haya comenzado a despertar interés en el Inca mucho antes, tal vez desde los propios tiempos de la coronación del padre de Thopa, el legendario Pachakuti (nombre que significa “el transformador de las cosas”), en los alrededores de 1438» (Berberián y Raffino, 1992: 177). Fue este monarca, noveno de su dinastía, el auténtico fundador del *Tahuantinsuyu*. Pachakuti, Thopa y Huayna Kapaj (padre, hijo y nieto) son los tres más grandes Incas, gobernando de 1438 a 1525.



Este movimiento tuvo su origen en la política de Huiracocha, el octavo de Inca, quien «hacia finales del siglo XIV y comienzos del XV [...] pudo conquistar la actual Bolivia hasta el altiplano y la provincia de los indios charcas, pero hacia el naciente se encontró frenado por tribus nómadas, habitantes de tierras bajas, selváticas y muy agresivas. Periódicamente salían de sus selvas, trepaban las montañas y atacaban las laboriosas poblaciones agroalfareras y pastoras del naciente imperio» (De Liboreiro, 1994: 93-94),

por lo cual el Inca «se verá obligado a formar un ejército permanente, construir una línea de fortines y celebrar pactos diplomáticos» (De Liboreiro, 1994: 94). Huiracocha envió emisarios que recorrieron la región. En lo que corresponde a la actual Argentina, «recorrieron la zona montañosa del norte y del oeste, poseedora de yacimientos mineros y ocupada desde antiguo por comunidades de alto desarrollo, cuya conquista comenzaron a planear» (De Liboreiro, 1994: 94). Comprendieron enseguida «que esta zona era extremadamente estratégica para continuar su expansión más al sur», pero que había que «resguardarla de los ataques provenientes de las tribus del litoral amazónico. Para poder ejercer este control sobre la región del Tucma se verá obligado a hacer una propuesta de paz a sus jefes, un pacto», según el cual el Inca «no se apoderaría de su suelo, ni impondría delegados administrativos, ni exigiría tributo; todo esto a cambio de que le custodiaran los caminos naturales para poder continuar con la labor expansiva y organizativa de su imperio. Los jefes del Tucma escucharon la propuesta y subieron a Charcas, donde estaba Huiracocha. Allí los recibió y les dijo que «se holgaba mucho que hubiesen venido de su grado a la obediencia y señorío de los incas; que serían tanto más regalados y bien tratados que.... los que venían por fuerza, y mandó que les diesen mucha ropa para sus curacas... y otras presas, y muchas dádivas» (Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, tomo I, libro II)» (De Liboreiro, 1994:



94). Según dichos acuerdos, el Inca instaló fortificaciones en los puntos estratégicos, desplegando sus vías y caminos hacia el sur.

Tras el reinado de Huayna el *Tahuantinsuyu* «sufrirá la escisión por una cruenta guerra civil que sangrará a sus habitantes y territorios, facilitando las tareas de conquista y dominio español, consumadas a partir de 1532» (Berberían y Raffino, 1992: 178). Hacia 1492 el poderío incaico estaba en su cima, con una extensión conquistada de 1.700.000 km<sup>2</sup>: el *Kollasuyu* llegó a tener 800.000 km<sup>2</sup>. Treinta años más tarde, cuando Pizarro y sus tropas llegaron a las costas del Perú, estaba dividido entre los hijos de Huayna, en guerra civil: para Atahualpa el norte, con centro en Quito; para Huascar el sur, con capital en Cuzco. Éste dominaba, pues, el *Kollasuyu*. «Poco antes de la prisión y muerte de Atahualpa en Cajamarca en manos españolas, había sido asesinado por orden de su medio hermano» (Berberían y Raffino, 1992: 178).

Los registros arqueológicos muestran la difusión institucional y cultural incaica, con la consiguiente integración política, social y económica de los territorios anexionados. En ello desempeñaron un papel fundamental la planificación urbanística y la red vial. Los incas emplearon como estrategia el respeto de los privilegios de la clase dirigente de los pueblos sometidos, con lo que amortiguaban el riesgo de revueltas durante el período de aculturación. Todo parece indicar «que la conquista Inca no fue catastrófica, no obstante el uso de las armas y una actitud militar coercitiva. No existieron sino ligeras transfiguraciones que obedecieron, fundamentalmente, más que a una presión de cambio, a la necesidad por parte de los “conquistados” de integrarse a las modalidades impuestas, pero sin perder sus identidades» (Berberían y Raffino, 1992: 219). Así queda reflejado en la artesanía, sobre todo en la cerámica (técnica, formas y decoraciones), en la composición de las aleaciones metalúrgicas (cobre mezclado con estaño) y en la industria textil. Conchas marinas propias del Pacífico y halladas en sepulturas prueban también estas relaciones, previas a los Incas, como demuestra la momia de un bebé de entre dos y seis meses de edad, con una antigüedad de al menos 1500 años, descubierta en 1998 en Antofagasta de la Sierra (Catamarca) a 3800 m. de altitud, que lleva una concha marina incrustada en el pecho.



Una peculiaridad diaguita son las *urnas funerarias*, sobre todo –como ya se dijo antes– las que contienen restos de niños en cementerios exclusivamente de infantes, y que Boman remite a «un pueblo, probablemente guaraní, inmigrado del Brasil y que habitaba la región diaguita sin duda antes de la introducción de la cultura peruana» (Boman, 1941: I, 197). Quizá fueron éstos los grupos nómadas ya citados que introdujeron el arco, si bien llama la atención su condición transeúnte para una costumbre tan ligada a técnicas artesanales sofisticadas.

La implantación del *Runasimi* o quechua (*Keshua*) como lengua parece haberse dado sólo «en ciertos niveles jerárquicos de los grupos, mientras en los restantes estratos sociales se conservaban los propios sistemas lingüísticos» (Berberián y Raffino, 1992: 219), característico quizá de la costumbre de que las clases dirigentes de los pueblos conquistados recibiesen formación y educación en la metrópoli. El testimonio del P. Diego de Torres, provincial de los jesuitas, así lo manifiesta: dice que el P. Diego de Boroa confesó a mucha gente (unas 140 personas), «yamuchas dellas que ensuVida se hauian confessado. entre estas fueVna Vieja quesin hauerse confessado entoda suVida, haciendolo aorapor medio deVn interprete porque no sabia lalengua general, aquella noche espiro»<sup>29</sup>: «harianse como quatrocientas confessiones, ylos que no sabian lalengua geñl. se confesaban enla Caca»<sup>30</sup>. La *lengua general* era el quechua, que los misioneros adoptaron para su predicación, dada la pluralidad de lenguas existentes en todo el *Tahuantinsuyu*. Algo similar cabe decir de la difusión del «nuevo culto solar, introducido por el imperio y ejercido en los nevados



*Hacha, flecha ritual y utensilio de cocina  
del Museo Arqueológico «P. Vázquez»  
Fuerte Quemado – Santa María (Catamarca)*

<sup>29</sup> «Annua De la Prouincia del Paraguay, Chile, y Tucuman, del año de 1611» (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 518).

<sup>30</sup> «Annua De la Prouincia del Paraguay, Chile, y Tucuman, del año de 1611» (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 518-519).

cordilleranos», y que «parece coexistir con la antigua tradición religiosa andina de la Pachamama o Madre-Tierra» (Berberián y Raffino, 1992: 219).

Aunque el influjo cultural cuzqueño fue mayor, la ocupación incaica no llegó a 60 años y, sin embargo, el registro arqueológico es lo suficientemente significativo como para decir «que la ideología Inka sedujo profundamente a las naciones ocupadas» (Berberián y Raffino, 1992: 187). Prueba de ello son los restos arquitectónicos, urbanísticos y agrícolas conservados. La existencia de tamberías (*tampus* o lugares de descanso y aprovisionamiento a lo largo de las vías de comunicación), fortificaciones militares (*pukaras*), santuarios de culto oficial en las cumbres, centros administrativos y tributarios... así lo muestra (cf. Berberián y Raffino, 1992: 206-216). Los incas, sin embargo, no construían poblados ni ciudades propias, sino que se apropiaban de los existentes, que iban modelando según se implantaban sus criterios institucionales. Todo hace pensar que su dominación introdujo cohesión en el mundo andino, siendo su pertenencia –en el ánimo de los subyugados– signo de dignidad y prestigio. Sólo a partir de esto pueden explicarse algunas peculiaridades de las rebeliones posteriores contra la dominación española, como en el caso del *falso Inca*, al que me referiré a continuación.

### **3. CONQUISTA Y COLONIZACIÓN ESPAÑOLAS**

La conquista y colonización españolas, provenientes del norte, son «en gran medida, la continuación el movimiento expansionista de los incas hacia el sur del continente» (De Liboreiro, 1994: 93). Los indios del Tucumán, sin embargo, se alzaron repetidamente contra los españoles, haciéndose célebres por las denominadas *guerras calchaquíes*<sup>31</sup>. La crueldad de algunos encomenderos y la fiebre del oro tras el descubrimiento de algunas minas, con la consiguiente explotación de mano de obra aborígen, propició que las sublevaciones se prodigasen. La respuesta violenta de algunos gobernadores acrecentó su virulencia. La conquista de la zona fue difícil desde el principio. Tras el fracaso

---

<sup>31</sup> La primera de 1560 a 1562, acaudillada por Juan Calchaquí, curaca de Tolombón; la segunda de 1630 a 1637, conducida por Chelemín, curaca de Hualfin; y la tercera de 1658 a 1667, iniciada por el andaluz Pedro Bohórquez, el falso Inca (se entregó a los españoles en 1659), y continuada por José Henríquez, curaca mestizo de Quilmes.

de las primeras tentativas de Almagro y de Rojas, en 1549 Juan Núñez del Prado recibió el encargo de explorar las tierras del Sur. «El mandato de Núñez del Prado no resultaba, sin embargo, suficientemente explícito en cuanto a los límites del territorio concedido, lo cual inevitablemente condujo a un largo pleito entre Núñez del Prado y Pedro de Valdivia, quien pretendía incorporar Tucumán a la jurisdicción de Chile» (Hernández, 1992: 144). Entre luchas, unas veces con los indios y frecuentemente entre sí, los españoles se fueron asentando y fundando sus ciudades, sometiendo a los nativos a tributos y trabajo a su favor, bien en régimen de *encomienda*, bien de *reducción*<sup>32</sup>.

Dice el P. Barzana en 1594 que «los indios que pertenecen a esta provincia son muchos, unos conquistados, de adonde vienen los indios a servir a los españoles así en los edificios de las casas como en las labranzas de los campos y otras cosas que siempre es menester de ordinario, a lo cual acuden los indios por sus veces, que acá llaman venir a hacer *mita*; y este es el provecho que se saca de los indios conquistados, fuera del tributo que pagan a los encomenderos, que es a las personas a quien por ser beneméritos a unos más y a otros menos se les encomiendan los indios o pueblos a merced del rey nuestro señor o de los que tienen su lugar; la cual merced se da por una o dos



La cruz y la apacheta  
Yacimiento arqueológico de Fuerte Quemado  
Santa María - Catamarca

---

<sup>32</sup> La *encomienda* consistía en la adjudicación de tierras a un señor, una especie de contrato en el que se comprometía a cuidar material y espiritualmente de un grupo de familias que le estaban sometidas. Los encomenderos no tenían título de propiedad. Esto distinguía la encomienda del *repartimiento*, si bien los encomenderos solían comportarse como propietarios. La *reducción* era una organización social, política y religiosa comunitaria a modo de república en pequeño, a modo de prolongación de la vida monacal en la Europa medieval. Lo que se denominará *doctrina* tenía que ver con la concesión de un territorio a religiosos o clérigos a través de cédulas reales para que enseñasen los misterios de la fe. Los encomenderos o los propietarios de repartimientos tenían la obligación de facilitar la tarea de los ministros de la religión (cf. Campo del Pozo, 1979: 178-199).

vidas, que para sí y para sus hijos y muy raras veces perpetua; y en vacando se proveen en otro» (Barzana, 1594: 78)<sup>33</sup>.

### 3.1. Vicisitudes de la conquista

Entre 1560 y 1562 los diaguitas de los valles Calchaquí y Yocavil se confederaron bajo las órdenes de Juan Calchaquí, curaca de Tolombón, con un número no inferior a 2.000 hombres en pie de guerra. Los desacuerdos entre los hispanos favorecieron las estrategias de los indígenas, de tal forma que hasta 1593 no se puede hablar de un primer sometimiento. Éste fue llevado a cabo por Juan Ramírez de Velasco, que optó por el régimen de reducciones como modelo administrativo. Desde 1586 le acompañaba un fraile teatino<sup>34</sup>. En sus relatos habla también de los Padres de la Compañía de Jesús, que ya se encontraban en el Valle desde Noviembre de 1585, siendo los primeros Alonso de Barzana y Francisco de Angulo. Con ellos estaba el hermano coadjutor Juan de Villegas, de quien se dice que conocía la lengua del lugar (cf. Fortuny, 1966: 100-103; Bruno, 1966: I, 425).

Las sublevaciones, sin embargo, fueron frecuentes. De 1630 a 1637 tuvo lugar la rebelión de Chelemín, curaca de Hualfin, al sur del territorio del Valle Yocavil. Su estrategia militar se desplegaba a base de *malocas*, a las que hace referencia el P. Barzana en su *Carta* (cf. Barzana, 1594: 79). Consistían éstas en «incursiones armadas y hostiles que los indios hacían sorpresiva y sangrientamente a los colonizadores que moraban en las ciudades, talando e incendiando sus propiedades, sobre todo las rurales» (Furlong, 1949: 101, nota 10). Un peculiar suceso aglutinará años más tarde a los rebeldes y significará su ocaso definitivo. Es la historia protagonizada Pedro Chamijo, conocido como don Pedro Bohórquez, el Inca del Tucumán. De origen andaluz, adquirió inusitado y rápido prestigio haciéndose pasar por nieto de Atahualpa.

---

<sup>33</sup> «*Mita* era el repartimiento que se hacía por sorteo entre los indios, a fin de elegir a los que habrían de emplearse en los trabajos públicos, especialmente en el laboreo de las minas. Hubo sin duda abusos en esta práctica, pero ella era justa y muy favorable así a los indios como a los colonizadores» (Furlong, 1949: 101, nota 9).

<sup>34</sup> Cayetano Bruno dice que en la gobernación del Tucumán los hijos de San Ignacio son denominados en las primitivas fuentes *teatinos* (cf. Bruno, 1966: I, 425).

Llegó a los Valles en el mes de marzo de 1657, huyendo de la justicia colonial, tras escapar del fuerte-prisión de Valdivia, en el sur de Chile, de donde logró huir por el desconcierto de las rebeliones araucanas. Había sido deportado allí acusado de apropiación indebida de identidad (tomó el apellido tras engañar al clérigo Alonso Bohórquez) y de proyectar dos expediciones ficticias al río Marañón para descubrir el legendario *Paitití*, último reducto incaico, donde los incas habrían escondido sus riquezas. Dos virreyes del Perú fueron víctima de sus intenciones: primero el marqués de Mancera en 1639, luego el conde de Salvatierra en 1647. Ya antes, el también virrey conde de Chinchón fue presa de su «sagacidad, buena pluma y expedición en el hablar»<sup>35</sup>.

Cruzando los Andes llegó hasta Mendoza, continuando hasta San Juan, donde fue detenido por sus perseguidores. Obtuvo, sin embargo, el favor del Corregidor, que veló por su libertad, huyendo a la gobernación del Tucumán, donde aquéllos no tenían jurisdicción. Llegado a Londres, en la zona del actual departamento de Pomán<sup>36</sup>, se hizo pasar por el capitán Pedro Bohórquez Girón, granadino luchador contra los araucanos y que estaba por allí rumbo a las fuentes del Marañón con autorización del virrey, conde de Salvatierra, del que conservaba un documento de sus tiempos de supuesto expedicionario del Paitití. Hospedado en casa de uno de los principales de Pomán, el capitán Fernando de Pedraza, comenzó a tejer su trama (cf. Piossek Prebisch, 1983: 37).

Obtuvo el favor de varios curacas, así como de los jesuitas de las reducciones Santa María (Eugenio de Sancho y Juan de León) y San Carlos (Pedro Patricio y Hernando de Torreblanca). En su huída le acompañó una mestiza a la que tuvo por concubina, y que a la llegada a Pomán «se separó de él y buscó hospitalidad en una aldea de indios hualfines desarraigados de sus

---

<sup>35</sup> Cualidades que le acreditaban, según escribe el P. Hernando de Torreblanca en una de sus cartas al gobernador del Tucumán llegadas a Córdoba (cf. Piossek Prebisch, 1999:28, nota 48).

<sup>36</sup> La población tiene el nombre de Londres en honor al matrimonio del rey Felipe II con María de Tudor. Fue fundada tres veces en dos lugares diversos: la primera en 1558, en el Valle de Quinmivil, cerca de la actual Belén; destruida por un levantamiento indígena y reconstruida en 1607 con el nombre de San Juan Bautista de la Ribera, fue destruida en el levantamiento de 1630; finalmente, fue reconstruida al pie de la Sierra de Ambato el mismo año de 1630 (cf. Piossek Prebisch, 1999:19, nota 11).

solares nativos» (Piossek Prebisch, 1983: 44), *yanaconas*<sup>37</sup>, que estaban allí aproximadamente desde 1637, tras el sofocamiento de la rebelión que dio origen a la segunda guerra calchaquí. La *Colla*<sup>38</sup> empezó a difundir entre éstos «la nueva de que el Inca, salvador de los indios, había llegado: era el misterioso forastero a quien todos creían un capitán español» (Piossek Prebisch, 1983: 45).

Cuando don Pedro visitaba a la mujer se comunicaba con los indios a través de un traductor al kakán. Les decía «que él era el Inca verdadero, descendiente de Atahualpa. Hasta poco tiempo atrás había reinado feliz y tranquilo en el Gran Paitití pero, al enterarse de los sufrimientos de sus súbditos del Tucumán, dejó el trono a su hijo y vino a salvarlos, disfrazado de español para que los vasallos del rey no lo mataran. Venía a unir a las tribus en una sola nación, como lo estuvieron bajo el gobierno de su abuelo, y a sacarlas de la esclavitud. El día de la liberación y de la venganza estaba cercano y él lo daría a conocer mandando a cada tribu la flecha, el ancestral símbolo de unión para la guerra. Entonces atacarían a los españoles y el Tucumán volvería a ser del Inca, con los indios por señores y los conquistadores por esclavos. Mientras ese día llegara, debían mantener el más absoluto secreto de los planes y comportarse con sus amos pacíficamente para no despertar sospechas» (Piossek Prebisch, 1983: 45-46).

En octubre de 1656 salió rumbo a San Miguel de Tucumán. «Al despedirse dijo a sus amigos que se marchaba al Marañón pero a los hualfines yanaconas les confió que su verdadero destino era Calchaquí, adonde iba para instalar su reino» (Piossek Prebisch, 1983: 51). Intranquilo en dicha ciudad, por tratarse de un centro vial y comercial, «envió mensajeros a los calchaquíes, que ya sabían de él por los yanaconas fugitivos de Pomán» (Piossek Prebisch, 1983: 52). Pronto entabló relación con Pedro Pivanti, cacique de los pacciocas de las inmediaciones de Tolombón, a quien «le expuso la idea de confederar a

---

<sup>37</sup> Estos indios hualfines vivían en Pomán en régimen de *yanaconazgo*, «una institución incaica que los españoles adoptaron. Por ella, los indios sometidos al conquistador no pacíficamente, sino por la fuerza de las armas, pasaban a ocupar una posición de servidumbre similar a la de los siervos de la gleba, durante la Edad Media. En la Argentina fue la Asamblea General Constituyente del año 1813 la que decretó la abolición del yanacazgo, como también de la *mita*, de la encomienda, del servicio personal y de la esclavitud» (Piossek Prebisch, 1999:19, nota 10).

<sup>38</sup> Nombre que se daba a la esposa principal del Inca.

todas las tribus calchaquíes en una sola nación, como único medio de realizar la gran rebelión contra los españoles» (Piossek Prebisch, 1983: 53). Guiado por Pivanti llegó al Valle. El cacique «le dió la comodidad, y albergue de su casa y pueblo. Entretanto se esparció la noticia por todos los pueblos, que había llegado el Inga, y que venia con su muger en trage de india» (Torreblanca, 1696: 24-25). Recibido y agasajado como *Titaquín* (señor, padre y rey en lengua quechua), vio abiertas las posibilidades de cumplir su plan.

Sólo le quedaba una parte: contactar con las autoridades coloniales y religiosas. Así, «añadiendo á su diabolico espiritu los afeites de apostolico, se prometió podría conseguir en la conversión de aquel gentío tan rebelde, lo que los PP., como predicadores evangelicos, no habían conseguido en tantos años de asistencia; reduciendo á los indios á que abrazasen la fê, hiciesen iglesias, y acudiesen á la Doctrina, y que viviesen en vida politica. Habiendo discurrido consigo esta maquina su fantasia; fué á ver al P. Eugenio de Sancho, que á la sazón se hallaba como superior; y dandosele á conocer y mostrandole se compadecia de nuestro trabajo mal logrado, y asegurando tenía él séquito de los Indios, como de vasallos, con el titulo que se usurpaba, y que le ofrecian las riquezas y tesoros, y hacer lo que el les ordenase, le dijo al P. que quería escribir al Sr. Gobernador, dandole parte del agasajo que los Indios le hacian, y como dueño de sus voluntades, prometia como catolico y vasallo de S. M., el quedarse allí con ellos, y fuera del servicio de N. S. en la conversion de ellos, edificio de las iglesias y reduccion á vida politica y cristiana, ofrecia á S. M. hacerle dueño de las riquezas, tesoros, y labores ricas que con prontitud le entregaban: y que, en esta razon, haciendo propio, escribiria; pero que Su Paternidad habia de añadir carta al Sr. Gobernador, como quien presente se hallaba, y veia el movimiento de los Indios» (Torreblanca, 1696: 25-27).

Ante el misionero se había presentado como el capitán Pedro Bohórquez Girón, a las órdenes del virrey Salvatierra, quien «le había encomendado conquistar el Gran Paitití pero que una serie de sucesos inesperados venía impidiéndoselo. Primero había sido la guerra contra los araucanos y ahora los indios calchaquíes que lo tomaban por descendiente del último Inca. Lo habían desviado de su camino y se empecinaban en que se quedara a gobernarlos; tan sumisos estaban a su voluntad, que habían satisfecho su pedido de aceptar el catolicismo y la autoridad del rey de España. Lo más

extraordinario de todo era que, bajo la condición de que permaneciera con ellos, prometían revelarles la ubicación de los yacimientos de los cerros, superiores a los de Potosí a juzgar por lo que describían, y muchos de ellos ubicados en territorio misionero» (Piossek Prebisch, 1983: 61-62). El P. Sancho, admirado por lo que se le ofrecía tras muchos años de escasa eficacia evangelizadora, después de oírle «y agradecido á su buen deseo, escribiría al Sr. Gobernador de lo que pasaba, é informaría en su abono, como lo hizo. Estas cartas se despacharon por Encamana y fuerte de Andalgala al Sr. Gobernador de la Provincia, D<sup>n</sup>. Alonso de Mercado y Villacorta, que se hallaba en la ciudad de Cordova, y se hallaba allí entonces el Sr. Obispo D. Fr. Melchor Maldonado que lo era de esta misma provincia» (Torreblanca, 1696: 27).

Según relato del mismo P. Juan de León, misionero jesuita de la reducción de Santa María, «hales propuesto este caballero a los indios como su abuelo murió en la fe de Cristo nuestro Señor, y en la sujeción y servidumbre de nuestro Rey y señor, y que no le tendrán contento mientras no se sujetaren a Su Majestad y en su real nombre al señor gobernador de la provincia» (Bruno, 1968: III, 362). Y continúa: «hales mandado también que envíen sus hijos a nuestra casa para que a rezar les enseñen; y, cosa que ellos tanto han repugnado y sobre esto habemos padecido muchas pesadumbres, hoy vienen con sus hijos a rogarnos que les enseñemos la doctrina cristiana, sólo por dar gusto al capitán don Pedro Bohorques» (Bruno, 1968: III, 362).

Tres cartas fueron enviadas al Gobernador: una de Bohórquez, otra del P. Sancho y otra de cuatro miembros del Cabildo de Pomán. «Llegadas a Cordova las cartas, el Sr. Gobernador se impresionó de suerte con la promesa de tesoros, y riquezas fantasticas que le hacian, y que en su tiempo el Rey, N. S., tuviese estos haberes, que francamente y con tenacidad determinó apoyar la execusion de que se efectuase lo que proponia por una simple carta un hombre de tan poco crédito por sus delitos; é informes de personas que le conocian desde Lima y Puamanga, como realmente habló de él Miguel Falcon, que vivió con él y le trató, que se hallaba allí entonces. Bastantes parecian estas noticias para hacer algun reparo, y detenerse; y ademas la contradiccion declarada con empeño del Iltmo. D. Fr. Melchor [de Maldonado, obispo del Tucumán], apretando y poniendo á los ojos las malas consecuencias que para



adelante se podían justamente temer en daño de los Indios y destrucción de la Provincia. Nada pudo detener ni atajar la deliberación tenaz del Gobernador, que se nos pusiese en camino y fuese á la frontera de Londres, que es confin de los Indios del Valle Calchaquí» (Torreblanca, 1696:28-29).

Era el Gobernador un eminente soldado de 35 años, que gobernaba desde hacía dos el Tucumán. Triunfador guerrero, no había conseguido, sin embargo, otra de sus ambiciones: la explotación de hipotéticos recursos mineros de la zona. Se presentaba Bohórquez, además, como mediador entre las partes contendientes desde 1630 con el levantamiento de Chelemín, sublevado contra el gobernador Felipe de Albornoz, quien humilló a los caciques cuando, habiendo acudido a mostrarle sus cumplidos de bienvenida, les trató de modo ignominioso cortándoles el cabello y haciéndoles azotar, encontrándose entre ellos el mismo hijo de Chelemín (cf. Fortuny, 1966: 116)<sup>39</sup>.

Haciendo caso omiso de las noticias recibidas y de la oposición del obispo, con quien no estaba en buena relación, partió don Alonso al encuentro. Llegado a San Miguel de Tucumán encontró un ambiente dividido entre bohorquistas y antibohorquistas. Las noticias empezaban a ser alarmantes, sobre todo tras la huida de los hualfines yanaconas de las encomiendas hacia Calchaquí. Se llevaron a cabo, sin embargo, las *Juntas* de Pomán [Londres o San Juan Bautista de la Ribera]. La llegada del Gobernador fue el 27 de julio de 1657 y la de Bohórquez el 30. Llegó éste con 22 curacas del Valle, cada uno con sus flecheros, siendo recibido con honores de supremo mandatario. El P. Torreblanca cuenta que «como á las cuatro de la tarde se dispuso la entrada, estando D<sup>n</sup>. P<sup>o</sup>., y los que le acompañaban de frente con los Indios, y puestos en dos alas, así los Españoles como la demás gente. El Gobernador montó en un caballo blanco, vestido de gala, y de frente donde estaba Bohorques estaba prevenido el coche de Su Señoría, quien, dando una carrera abierta como en un regocijo, llegó adonde le aguardaban. Desmontó,

---

<sup>39</sup> El obispo Fray Melchor de Maldonado escribe en una carta al rey de «la revelion de los yndios» y habla de «la guerra de un valle que llaman calchaqui, [que] esta encendida y no dará la paz asta que entre otro nuevo governador porque dizen han de beber la sangre de el que oy lo es en su propia calabaza» (*Carta a S. M. del Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, con relación de su viaje, guerra y estado de la tierra*, escrita en Potosí, con fecha 6 de Marzo de 1634) (Levillier, 1926: II, 25-26).

se saludan, y lo entró en el coche, y de esta manera entraron al pueblo, y estuvieron en casa del Gobernador en conversacion larga, y de aquí llevaron al huesped á la casa que le tenian preparada, que se componia como una entremezcla, que allí no había casas de vivienda, con la decencia que pedia una ciudad y poblacion de Españoles; y la iglesia no era mas que una capilla pobre en el edificio y no menos en el aseo» (Torreblanca, 1696: 32-33).

Las Juntas tuvieron lugar los días 2, 7, 11 y 13 de agosto. «Parecióle al Sr. Gobernador -continúa el P. Torreblanca- que el domingo intermedio hubiese sermon que acordó hacer la dominica, once despues de Pentecostes, que pareció del intento, pues al milagro que hizo Cristo, acompañó la admiracion de los circunstantes, cuando dice el Evangelista digeron: *bene omnia fecit; et su les fecit audite eo multo loqui*. Cúpome el predicar, porque los Indios y Caciques, que allí se habian juntado, de todo el Valle de Calchaquí, y que nunca se habian visto así juntos en tiempo alguno despues de la conquista, pedia que se les dijese algo del intento, y que dejando su ceguedad y sordera á la palabra de Dios, cumpliesen con la obligacion que les corria de ser cristianos, y acudiesen á la doctrina, á que se llegaba el encargo del Sr. Gobernador, y aprieto con que lo mandaba./ La coyuntura era la que hacia mucho tiempo yo deseaba, por que los indios se persuadiesen cooperaban todos á esto, y saliesen del embolismo de su idolatria: aunque interiormente mi desconfianza, con la experiencia de la asistencia de tantos años antes, no esperaba fruto; si bien siempre esperaba habia del Señor de castigar tanta dureza» (Torreblanca, 1696: 33-34).

Tras las negociaciones «diósele [a don Pedro] la jurisdicción de Teniente del Valle de Calchaquí, con titulo por el Gobierno... Ufano quedó Bohorques con tan agradable despacho, con jurisdiccion real, y permiso de tratarse como Inga, con que tener á los Indios á su mando, y á los Españoles, por sus dependencias, sugetos á su voluntad, que le miraban á la cara» (Torreblanca, 1696: 37). Se comprometía Bohórquez «á dar fomento á la predicación del Evangelio, y que hiciesen sus iglesias, y abrazasen la vida política, y se redugesen...» (Torreblanca, 1696: 35).

No quedó muy conforme, sin embargo, el Gobernador, quien «no dejaba de tener alguna espina de recelo en su corazon. Bien lo mostró en un

villancico que se cantó en la mesa [misa] de un día, y que compuso Su Señoría y estaba D<sup>n</sup>. P<sup>o</sup>. Bohorques presente. En una copla decia:

Y pues que se llama Pedro,  
Bien es que se le parezca;  
Menos en aquello poco  
Que pasó después del huerto» (Torreblanca, 1696: 37).

Triunfante regresó el Inca a Calchaquí. El Gobernador encomendó a los misioneros vigilarle de cerca. Instalado en Tucumanao (Piedra Pintada), empezó a desplegar su estrategia. Llegada la flecha guerrera al anciano cacique de Ondena (entre La Rioja y San Juan), don Francisco Caña, decidió éste denunciar la situación a las autoridades españolas en Mendoza, dada su convicción de la superioridad militar real y el desastre que se avenía sobre su pueblo. Informados el Gobernador y el Obispo, éste se lo hizo saber al virrey. Era Noviembre de 1657. El Gobernador llamó a Bohórquez a Tafi del Valle, «llevando consigo pocos Españoles: no así él, que salió bien prevenido, y acompañado de indios flecheros: de manera que, con las cosas que dijo, embaucó al Gobernador, que si no temiera algun desaire que le hiciese, resistiendose con la gente que traía, quizá le hubiera detenido. Volvió Bohorques al Valle, habiendo hecho lo que quiso, y el Gobernador se halló con tan poca autoridad que, queriendo sacar un muchacho, de que se aficionó, se valió de él para que sus padres se lo diesen. / Entró en el Valle, habiendo dejado espia doble en casa del mismo Gobernador, que era un Indio muy ladino, de quien se confiaba mucho; y como no se recataba de él, oía los dictámenes del S<sup>r</sup>. Gobernador y debajo de cuerda la vendía» (Torreblanca, 1696: 42). Alarmado, intentó el Gobernador hacer matar a don Pedro, pero fracasó en el empeño. Convencido de haber llegado el momento para ejecutar su plan, Bohórquez «de repente desapareció, tomando cabalgaduras de satisfacción, y corriendo la posta, según fué á priesa. Atravesó el despoblado que hay del Valle Calchaquí, y saliendo por Londres *el viejo*, que es la ciudad antigua que se despobló, llegó al Valle de Famatina, y todos los Indios hicieron tal movimiento con su llegada, que no hacían caso de muchos Españoles mercaderes que allí había, y otros que, por amigos, vinieron á verle. Aquí dispuso las cosas de suerte que le siguieron los más principales que él había

conjurado: como Luis Henriquez, mestizo muy belicoso, que en las guerras pasadas habia peleado contra los Indios con credito de valor. / Este, con las familias de los suyos, y muchos Indios de Palcipas, y el cacique Calsapí, despues de él dió la vuelta, le siguieron al Valle de Calchaquí, sin que los pudiesen detener» (Torreblanca, 1696: 43-44). En su propósito, y siempre según el testimonio del P. Torreblanca, «llevó, cuando fuimos [a Pomán, en el primer encuentro con el Gobernador], grande cantidad de flechas, y el dia siguiente, despues que llegamos, las repartió: y yo no hice por entonces reparo; sino despues que hice reflexion de la costumbre de los Indios, que de aquella manera hacen su conjuracion para romper la guerra; y así es frase comun entre los Indios, *recibieron la flecha*, esto es, “admitieron la guerra, se confederaron”. Bohorques anduvo en esto tan diligente, que convocó hasta Casabindo, y hasta cerca de Potosí» (Torreblanca, 1696: 45). Hubo parcialidades, sin embargo, que no aceptaron al principio la flecha, si bien la mayoría acabó cediendo (cf. Torreblanca, 1696: 44). Calchaquí estaba ya en pie de guerra, pues Bohórquez empezaba a temer la impaciencia de algunos indios, que recelaban de sus visitas al Gobernador y su contemporalización con los misioneros. Aplastó una rebelión interna y convocó asamblea para notificar que Mercado y Villacorta le quería asesinar. Y era cierto que así lo pretendía. La situación se volvía tensa, dado que tampoco encontraba riquezas con las que contentar a los curacas.

Los misioneros vieron cómo el Inca retrasaba la formación de las Doctrinas, y los indios, ante tal situación, comenzaron a burlarse de ellos. Don Pedro, sin embargo, cumplía con las fiestas de guardar, vistiendo «la camiseta muy bordada de varios colores, de lana tenida [teñida], y el *llantu*, que es a modo de corona; y de esta manera vestido, y en hombros de Indios, se hizo llevar un día que concurrieron muchos Españoles en S. Carlos, á la iglesia, y le hicieron, con algunos tiros de arcabuces, la salva, y con muchos aplausos» (Torreblanca, 1696: 42). Para contentar a los indios tampoco dudaba en frecuentar *mochaderos*, lugares donde se rendía culto a las deidades de los naturales<sup>40</sup>.

Avanzaban sus preparativos militares. Citado en Cachipampa por el

---

<sup>40</sup> *Mocha* en quechua significa reverenciar.

Gobernador, «y, juntándose para el efecto un cacique principal del pueblo de Ampacgasta, resueltamente dijo que no habían de salir, que él tenía presagio cierto de que habian de tener mal suceso, y que habian de ser derrotados, y Bohorques preso; y, apretando en el caso, dijo, que habia tenido un sueño; que salían dos aguilas á un campo, una grande y otra menor: sobre llevarse una presa era su competencia, y la mayor venció á la menor, y se la quitó. La interpretacion es clara: el aguila mayor es el Gobernador, y los Españoles; tu y nosotros, la menor: con que, si salimos, seremos derrotados.- No salió Bohorques, ni los Indios» (Torreblanca, 1696: 46-47). Comenzó entonces el Gobernador una campaña para hacer saber a los indios la falsedad de su Inca. Sobrevivió éste a un intento de asesinato y descubrió que el P. Pedro Patricio, de la misión de San Carlos, pretendía hacer de interlocutor entre los españoles y algunos caciques para hacer preso al Inca. Mercado y Villacorta enviaba por su mano el indulto real para los sublevados que abandonaran el empeño del Inca. Enterado éste, prohibió a los misioneros transitar por Calchaquí y salir de la jurisdicción sin su permiso.

Viendo su situación agravada y sin perspectivas de salir airoso, Bohórquez «para cumplir con los Indios, y hacer papel de que, de su parte, queria solicitar para todos el indulto, determinó hacer en nuestra casa -dice el P. Torreblanca- una junta de los Indios principales de la Doctrina de S. Carlos; en que, llamándome á mi por interprete, propuso que me diesen todos su poder para que ajustase con el Sr. Gobernador el indulto, y esto por escrito con todo aprieto: el cual firmó, y firmé yo, y que saliese á la ciudad de Salta para esta negociación, con el P. P<sup>o</sup>. Patricio, y volviese con el ajuste» (Torreblanca, 1696: 48). Tras hacerles salir para Salta, Bohórquez sometió la misión al saqueo<sup>41</sup>.

Todo tenía la traza de ser una farsa, pues había sido descubierto el emisario que, dos días antes, los jesuitas habían enviado a la misión de Santa María, recomendando a los PP. León y Sancho que se refugiasen en el Fuerte de Andalgalá, quienes se salvaron gracias a la colaboración de un cacique llamado Felipe Asamaba, estando el P. León herido de flecha en una pierna.

---

<sup>41</sup> Probablemente fue en la quema de las misiones jesuíticas donde desapareció el *Arte y Vocabulario* de la lengua kakana del P. Alonso de Barzana.

«Con estas tropelias -dice el P. Torreblanca- salimos á 5 de Agosto, dia de Nuestra Señora de las Nieves, de nuestra doctrina de S. Carlos» (Torreblanca, 1696: 49).

Informado el Gobernador, concentró las fuerzas en el Fuerte San Bernardo, a 30 kilómetros de Salta y unos diez de la Quebrada de Escoipe o Cuesta del Obispo. Entretanto Bohórquez buscaba ser indultado por el virrey y envió a su compañera, la mestiza araucana, a la estancia del Maestre de Campo don Pablo Bernárdez de Obando en Yavi. Llevaba consigo bienes entre los que «se contaban alhajas y prendas de valor robadas en los conventos de San Carlos y Santa María y, quizá también, de sepulturas indígenas» (Piossek Prebisch, 1999: 56, nota 128). Entablada batalla en el Fuerte San Bernardo, Bohórquez cometió el error de hacer combatir a los suyos en el llano, por lo cual, no obstante su superioridad numérica (3.500 frente a 904), fue derrotado. Era el 23 de septiembre de 1658. En diciembre el Inca, reducido a su casa de Tucumanao (Piedra Pintada), pidió el indulto. El 13 de abril de 1659, en Salta, Bohórquez confesaba ante los principales curacas pulares que él no era el Inca. Se decidió entonces sacarle del Tucumán y enviarle a Lima.

En el invierno de 1659 Mercado y Villacorta invadió el Valle y concedió indulto a los indios sublevados que vinieron de Pomán, dándoles permiso para regresar a sus lugares de origen, «de suerte que solo quedaron rebeldes en el Valle, desde la raya de Quilmes hasta Encamana, para que los conquistase el Sr. Gobernador D<sup>n</sup>. Geronimo de Cabrera» (Torreblanca, 1696: 79), sustituto del anterior en el cargo. Debilitado por una enfermedad de «cancer en la boca» (Torreblanca, 1696: 79), completó la campaña Mercado y Villacorta cuando retornó como Gobernador en 1664. «Quedaban que conquistar muchas parcialidades en el Valle de Yocavil, Tierra de Siquinta, Tucumangasta, Amchaspa, Encamana» (Torreblanca, 1696: 107). En colaboración con pacciocas y tolombones, el 8 de diciembre de 1665 se retiraba el ejército, procediendo a la desnaturalización de las poblaciones, «saliendo los Indios, unos á la Rioja, otros á Londres; otros á Catamarca, otros se situaron en Choromoros, otros en Tucuman; los mas en Salta, y algunos en Jujuí: y en Esteco todos los Indios Acalianes. A Cordova llevaron muchos encomendados, y en la loma de la ciudad, para la permanencia de la acequia, se situaron algunas familias. Al Puerto de Buenos Aires fueron mas de doscientos»

(Torreblanca, 1696: 109). Las sublevaciones, sin embargo, no se erradicaron definitivamente hasta 1669, en que se determinó «convoyar 200 familias al Puerto de Buenos Aires, y que allí reducidas en población, tuviesen doctrina; acudiendo á esto uno de los Padres lenguas, que había asistido entre ellos: con que se conseguían dos cosas; lo primero, la enseñanza cristiana, y lo otro, la seguridad de que no volviesen» (Torreblanca, 1696: 110-111), pues se había dado el caso de muchos habían retornado clandestinamente tras la primera deportación. Así, «fueron convoyados mas de 200 leguas, y reducidos con cura clérigo que ni los entendia, ni sabia su lengua. / Estos indios fueron conducidos por el Maestre de Campo Gerónimo de Funes, y el Sr. Presidente les mandó hacer su iglesia, y señaló el jornal de dos reales por el trabajo de un dia: y hasta hoy perseveran en esta reducción, bien disipados, y de ordinario ocupados en las obras comunes. El dia que los desarmaron, y pusieron en marcha, me hallé presente: fué dia para mi de mucho dolor y pena, quando me despedí de ellos» (Torreblanca, 1696: 111).

Entretanto el Inca, preso en Lima, había sido condenado a pena capital, ejecutada el 3 de enero de 1667. «Viendo que no habia recurso, se confesó, y pasado un tiempo, le dieron garrote, y sacaron el cadaver á la plaza, donde se habia dispuesto una horca de que amanecié colgado: y despues de haber estado el tiempo que juzgaron, le cortaron la cabeza, y la pusieron en la puente, entre las de otros caciques que habian justiciado antes. Así acabó la pertinacia tenaz de un hombre que, locamente atrevido, intentó el alzamiento de los Indios, y alzarse con el nombre de Inga: y lo que es de admirar, que para esta maraña y fantasia, el no sabia la lengua general de los Ingas, que es la Quichuá; ni la del pais de Calchaquí, valiendose solo de un interprete» (Torreblanca, 1696: 83).

Calchaquí desapareció como nación. A partir de este momento ya nada será igual. La fama de los calchaquíes se extendió como leyenda. De ellos dice Fray Nicolás de Ulloa, sucesor en el episcopado de su hermano de hábito Fray Melchor de Maldonado, lo siguiente: «Los Calchaquíes fueron unos enemigos que estuvieron en el riñón de la Provincia con cuerpo de pueblos, y sementeras y tierras, no tan asperas, pantanosas, ni montuosas, y en su conquista se gastaron mas de quarenta mil pesos de las Reales Caxas y mas de doscientos mil de los particulares, de modo que quedó la provincia exausta

y que hasta ahora no ha vuelto en sí» (Levillier, 1926: 168-169).

Los aborígenes del Valle no volverán ya a protagonizar ninguna rebelión significativa. Ni siquiera se adherirán a los levantamientos que serán consecuencia de la rebelión peruana de Tupac Amaru hacia finales del siglo XVIII, lo cual indica su grado de debilitamiento y desintegración. En una de sus cartas el obispo del Tucumán, don Pedro Miguel Argandoña, dice de los indios que «hoy son tan pocos que aunque se rebelasen bastaba un alcalde de la Hermandad con siete cuadrilleros para sujetarlos. He corrido los términos de Salta, de Pulares, Chicoana y Calchaquí y ya casi no hay vestigios de la indiada que había a lo último del siglo décimo sexto... Toda la provincia está llena de sitios que antiguamente eran pueblos de indios y el terruño que en otros tiempos bastaba para mantener muchas familias de indios, hoy apenas mantiene la de un español, y ese por los justísimos juicios de Dios suele estar pobre... Algunos instrumentos que yo he leído intitulan al Gobernador desta provincia: Gobernador del Tucumán, Juríes y Diaguitas y Comechingones. Todos estos indios eran tan numerosos que pudieron dar nombre a este gobierno y ya de todos ellos no hay más vestigios que el que se halla en papeles viejos. Yo he paseado a pie y a caballo el paraje en donde según el historiador Herrera estaban poblados los Diaguitas y aunque hablé mucho de dicho paraje con los sujetos prácticos en él, nadie tomó en boca a los Diaguitas. ¿Qué se ha hecho, Señor, de tantos indios? Yo pregunto, leo e inquiero, y ya no puedo hallar sino sus nombres... Paréceme que la causa desto son las encomiendas» (Larrouy, 1927: II, 281-288). Y es que los indios de las encomiendas eran llevados en ocasiones a las ciudades a realizar tareas y trabajos, como se dice que hacían los encargados de la encomienda de San Pedro Nolasco de Molinos hacia 1760, que eran llevados a la capital, Salta. Muchos de ellos no volvían a su lugar de origen, siendo desintegrados o disgregados los poblados. Favoreció ello, sin embargo, el *mestizaje*: el indígena se hispanizaba en las formas y el español se indianizaba en costumbres y creencias. Se origina así una peculiar *simbiosis* social, lingüística y religiosa (cf. Navamuel y Cabral, 1984: 137-138).



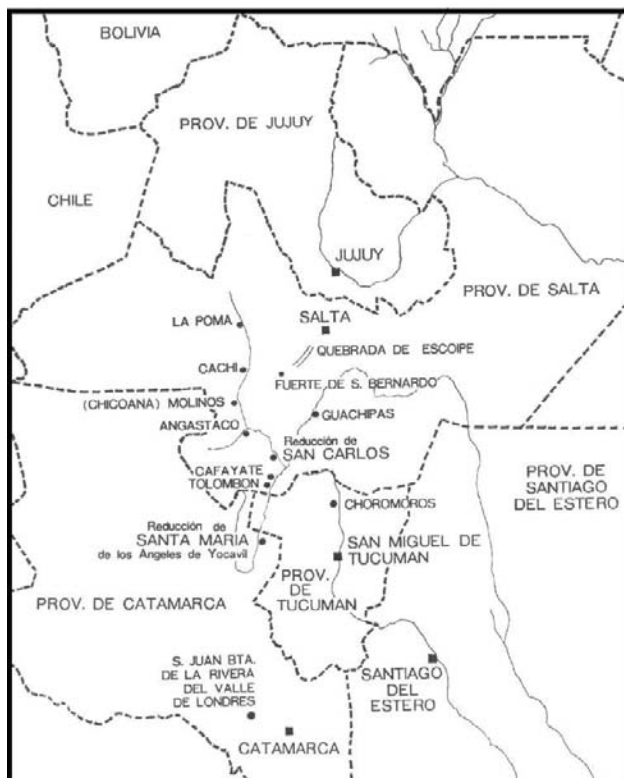
### 3.2. El mundo religioso calchaquí

La noticia más concreta con la que contamos se debe al P. Alonso de Barzana. Dice así: «Acerca de la religión o culto de todas las naciones que pertenecen a la provincia de *Tucumán* no he hallado que tengan ídolos ningunos a quien hayan adorado; hechiceros sí tienen y han tenido muchos, de los cuales algunos les hacían adorar al mismo Demonio y siempre les aparecía negro y que les ponía temor... Lo que es cierto desta gente es que no conocieron Dios verdadero ni falso, y así son fáciles de reducir a la fe y no se teme su idolatría, sino su poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros. Algunos engaños hemos descubierto y aún castigado, por orden de el ordinario, de algunos indios y indias o otro que se había fingido un alma que venía del otro mundo a decir cosas a los indios, y otro que se había fingido un ángel que venía a revelar misterios; otra india que había muerto dos veces y resucitado otras dos, a la cual venían diversos santos del cielo a hablarla; y si no se atajasen estos engaños, y como es gente fácil, incurrirían en muchos errores. Pero ninguna cosa de religión o culto suyo o cosa antigua o de algún fundamento» (Barzana, 1594: 79-80). De los habitantes de Calchaquí dice que «tampoco hallé en estos rastro de religión alguna; sólo cuando mataban a algún enemigo le cortaban la cabeza y la mostraban al sol como quien se la ofrecía» (Barzana, 1594: 80).

El obispo Julián de Cortázar escribe lo siguiente en una carta dirigida al rey Felipe IV: «Los indios deste valle no reconocen a Dios ni a Vuestra Majestad, sino que viven en sus libertades sin ningún género de reconocimiento a superior alguno» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 137). No obstante, y según el P. Barzana, «la inmortalidad del alma ninguno la duda de cuantos indios infieles y bárbaros he hallado, antes todos responden que el alma no se acaba con el cuerpo ni muerte; pero no saben a donde va salida dél... Una cosa hallé en esta gente tan fiera buena y loable: que se casan muy hombres y muy tarde vienen a conocer mujer; no por temor a Dios, sino porque dicen que el darse a ese vicio y el comer carne envejece presto; y así ellos tienen grandes fuerzas. Aunque han sido y son éstos y estas naciones *diagitas* dificultosas de rendir, no lo son en hacer lo que el Padre les manda.

Vilo en *Calchaquí*, que en diciéndoles que se arrodillasen como yo a una cruz que había hecho plantar, todos se arrodillaron y la adoraron con mucho contento. Y estando un indio que anduvo conmigo en otro valle de *diagitas* infieles, que llaman *Catamarca*, haciéndoles entre ellos que si su muger tiene muchas hermanas todas han de ser también mugeres del que se casó con la mayor, y diciéndoles el indio que aquél era gran pecado, respondieron todos: “nosotros no sabemos ley ninguna; venga el Padre, que la ley que nos diere, ésa seguiremos” (Barzana, 1594: 80).

La denominada *conquista espiritual* fue contemporánea de la militar. Sus principales promotores fueron jesuitas. A los PP. Barzana (fallecido en Cuzco en 1598) y Angulo y al Hno. Villegas, arribados a la Gobernación del Tucumán en 1585, siguieron a finales de 1599 los PP. Diego de Torres y Esteban Páez. Más tarde, Juan Romero, Gaspar de Monroy, Juan Darío e Ignacio Morelli (Fortuny, 1966: 126; Iglesias, 2008: 23-55). Julián Toscano dice «que desde los primeros momentos no faltaron sacerdotes intrépidos, como los Presbíteros Gomar y Díaz, y los Padres Carvajal y Trueno, en 1550, y Fr. Pedro de Cervantes, de la Orden de la Merced, en 1558, que afrontando toda clase de peligros se internaban en sus correrías evangélicas hasta estas apartadas regiones; pero su acción era tan pasajera que el fruto no correspondía á tanta fatiga y sacrificio, por la falta de un cuidado continuo que requería la simiente arrojada» (Toscano, 1898: 119-120). Dice también que «un padre franciscano en 1595, cuyo nombre no consigna la historia, fué la primera



Reducciones de Santa María y San Carlos  
y otras poblaciones en tiempos de Pedro Bohórquez.  
(Mapa de J. I. López y P. Fortuny,  
cf. Bruno, 1968: III, 355).

víctima, dirémos, el primer mártir de estas regiones entre los diaguitas, y más tarde los religiosos mercedarios Antonio Torino y Fr. Pablo» (Toscano, 1898: 120).

En 1609 el obispo Trejo y Sanabria «confiaba a los jesuitas la evangelización del valle Calchaquí. Los indios del valle debían enviar regularmente a Salta hombres para ponerse al servicio de los encomenderos; retirarse a las montañas era considerado como una señal de rebelión o alzamiento. Para “pacificarlos” se dispuso, a través de Juan Abréu, que los indios dejaran las montañas, se redujesen al valle a lo largo del camino real del inca, pues en caso contrario tendrían guerra y destrucción» (De Liboreiro, 1994: 96)<sup>42</sup>.

Cuentan los misioneros que los indios se dejaban convertir con facilidad, pero que muy pronto volvían a sus prácticas y costumbres, de tal suerte que «los padres se vieron obligados a bautizarlos sólo *in articulo mortis*, o cuando su fidelidad al cristianismo había sido probada durante varios años» (Boman, 1941: I, 42). En carta de 5 de abril de 1611, el P. Diego de Torres escribía: «apenas se acuerdan de los P<sup>es</sup> [que habían estado en misión cinco años antes], aunq se acuerdan y mucho de los agrauios de los españoles, y les refieren muchas ueces... Yo les tengo escrito algunas ueces [a los Padres] q no se me pongan en peligros, y que en oyendo que entran allá españoles se salgan de la Misión, porq este es el mayor riesgo q tienen» (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 95-97). El P. Oñate, en la *Carta anua* de 17 de febrero de 1620, escribe que recibían a los Padres «con grande alegría, diciendo que con nosotros se holgaban mucho, pero que no entrasen los españoles, que este es su tema» (Instituto E. Ravignani, 1929: XX, 180). El P. Nicolás del Techo dice en su *Historia* que «son tan prontos a recibir la fe católica como a olvidarla sin causa alguna» (Techo, 1897: II, 400). Los misioneros -escribía el obispo Maldonado- «tratan y luchan con fieras idólatras, que en mi juicio son las mayores que ha tenido el mundo»<sup>43</sup>. En 1618 se establecieron las misiones de San Carlos y de Santa María, cada una con dos religiosos sacerdotes. En la

---

<sup>42</sup> Cf. *Carta a S. M.*, escrita desde Santiago del Estero el 16 de marzo de 1608 (AGI, *Audiencia de Charcas*, 26).

<sup>43</sup> *Carta al Virrey del Perú*, de 11 de Noviembre de 1657, escrita desde Córdoba (ARSI, *Fondo gesuitico*, 845).

ya citada *Carta Anua*, el P. Oñate se refiere a este hecho, dándonos dos fechas: «y habiéndose deseado mucho en esta provincia que tomásemos este asunto más de propósito y con perpetuidad y habiendo alcanzado del señor obispo la colación canónica de dos doctrinas o curatos, en que se repartió aquel Valle y del señor Gobernador la presentación real para ellos estando los dichos indios ya más mansos y dispuestos con una misión que envié a ellos ahora 3 años a los padres de la Compañía, al fin ahora dos años, me determiné con todo de tomar la conversión de aquellas almas muy a pecho y para siempre, y administrando los dichos dos curatos para sustento de las almas y de 4 padres que siempre han de andar con ellos» (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 179).

De los calchaquíes dice también Fr. Melchor de Maldonado en la denominada *Carta del Obispo del Tucumán, Fray Melchor de Maldonado, a S. M. sobre el estado bélico del Valle Calchaquí* [1658] que «es nación sabia y prudente en sus conveniencias. Es idólatra en sumo grado; trato y comunicación con el demonio continuo, donde la luz del evangelio nada obró habiendo tenido operarios de la Compañía de Jesús mucho tiempo. Fueron expelidos, rompieron guerra, duró quince años, arruinaron ciudades, valles, estancias, ganados, hombres y armas, y a V. M. le gastaron mucho, que por orden de los Virreyes se envió de Potosí. En fin Dios y no las armas en el mayor peligro los redujo a la obediencia de V. M. y a la paz que hemos gozado desde el año treinta y cinco que estribaba en dejarlos en sus valles, y que enviasen una mita voluntaria a las ciudades circunvecinas, y que saliesen cuando y como querían a acarrear mulas y vacas al Perú. En esta quietud estábamos y ellos jamás dieron tanto fruto» (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 247). A punto estaba de estallar, sin embargo, la última de las rebeliones.

Hacia 1622 había en el Valle entre 8.000 y 10.000 habitantes, y las dificultades evangelizadoras tenían que ver, en gran medida, con la apreciación de los nativos que veían a los misioneros como delatores ante las autoridades civiles. Por ello tuvieron éstos que deslindar su actividad de la conquista, lo que les ocasionó no pocos problemas con las autoridades coloniales y, sobre todo, con los encomenderos. El P. Diego de Torres, Provincial de los jesuitas del Tucumán, ensalzaba en 1613 a los PP. Darío y Morelli, quienes «impidieron, todo el tiempo que estuvieron en el Valle, que los

españoles entrasen a hacer guerras y agravios a los indios, como otras veces lo han hecho»<sup>44</sup>. Esta actitud queda testimoniada por el caso del obispo Cortázar, quien en visita pastoral al Valle, y tal como él mismo relata en una *Carta a S. M.*, de 12 noviembre de 1622, iba acompañado del capitán don Pedro del Sueldo y de una escolta de 30 soldados. Después de haber sido recibido con honores por los emisarios de las distintas poblaciones al entrar en el Valle y llegar a Tolombón, lo encontró desierto. «Los caminos aderezados y limpios, hechas las ramadas de paja, y regadas para decir misa en ellas, y arcos que tenían comenzados a hacer para recibirme a su usanza, que todos eran indicios manifiestos y señales claras de su voluntad, y deseos que tenían de recibirme, como lo hicieron los demás con tanto regocijo y aplauso» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 137). Parece ser que alertados de la presencia militar por el P. Cristóbal de la Torre, los habitantes abandonaron el poblado, no obstante haber estado preparando con esmero la visita del obispo. De hechos como este se explica que el capitán Sueldo, teniente de gobernación y justicia mayor de Salta, quisiese que los religiosos jesuitas dejaran la misión y se recluyesen en sus Colegios. Continúa el obispo diciendo: «no hallé iglesia ninguna en los lugares por donde pasé, sino unas ramadas de paja, que se hicieron para mi entrada, que tuve escrúpulo en decir misa en ellas. En el sitio donde residen los dichos padres está una iglesia sin puertas, que no merece nombre de iglesia, y una campana puesta en un árbol. No sabe ninguno dellos la doctrina ni persignarse» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 137).

En la carta citada, escrita desde Salta, el obispo Cortázar dice «que estos indios son bautizados más de cuarenta años...; y fue grande yerro el que al principio se hizo, en bautizar estos indios sin primero catequizarlos...; y no fue menor el dejarlos después e bautizados sin ministro ninguno evangélico... Y así son cristianos tan solamente en el nombre, porque *in re* son tan idólatras e infieles como sus pasados, y viven en sus ritos... no se casan *in facie Ecclesiae*, tienen cuatro y seis mujeres cada uno, conforme a su usanza, y sus casas de ídolos, donde hablan con el demonio, y quemé yo una dellas; no se confiesan, diciendo que no tienen pecado ninguno, siendo tan perniciosos en todo género de pecados» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 137).

---

<sup>44</sup> *Carta anua*, febrero de 1613 (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 197).

Las causas de la guerra se patentizan en la intención del gobernador Albornoz de fundar una ciudad en el Valle Calchaquí, lo cual favorecería la actividad de colonos y misioneros. Pensaba el gobernador que no encontraría ninguna resistencia en los nativos, por lo cual consideró su empeño tarea fácil, al hallarse éstos «solos y desamparados». No cabe duda que se equivocó, pues la chispa de la rebelión no tardó en saltar, por este y por otros motivos. Como escribía el obispo Cortázar en carta al rey: «Toda esta provincia, señor, está totalmente rematada así en lo general como en lo espiritual. En lo temporal no se guarda ordenanza ninguna de las que dejó don Francisco de Alfaro, en nombre de su majestad, para el buen gobierno de ella; los indios trabajan más que los israelitas en Egipto, y más eso, andan desnudos y mueren de hambre, y así les luce a sus encomenderos» (Larrouy, 1923: I, 51-55). En la misma línea se pronunciará años después el obispo Maldonado, quien en carta del 28 de mayo de 1635 escribía desde San Miguel de Tucumán: «Los indios están obligados a pagar sus tasas, y eso cumplen con sus encomenderos; sin embargo, apartan la mujer del marido, la hija del padre, y pueblan sus estancias como si fueran esclavos... y nacen y mueren como gentiles» (ABNRJ, I, 29, 225, cit. en De Liboreiro, 1994: 97). Con el fin de evitar abusos, el obispo Maldonado pretendió que las mujeres de maridos enviados a tierras lejanas «fuesen recogidas en los conventos de monjas hasta que apareciesen sus maridos» (ABNRJ, I, 29, 225, cit. en De Liboreiro, 1994: 97), lo cual no dejó de causarle problemas con los encomenderos: «Porque quise ajustar un matrimonio me tiraron a matar tres piedras, que si no me meto en el lado me derriba la última en la sien izquierda; ésta es la cristiandad de estas partes» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 137).

Los jesuitas abandonaron las misiones hacia 1627 como consecuencia de los levantamientos indígenas, que desembocaron en la sublevación de Chelemín. En adelante, y por veinte años, tan sólo habrá *misiones itinerantes*, en una de las cuales murió el mercedario P. Antonio Torino. Tras la muerte de Chelemín por orden del Gobernador Jerónimo Luis de Cabrera, los ejércitos españoles se dispusieron a invadir el Valle, dando muerte a su paso al cacique Coronilla, en represalia de lo cual los capayanes asesinaron al emisario que les fue enviado, el mercedario Fr. Pablo.

Cuenta el P. Torreblanca de los jesuitas que «siempre los Padres

ancianos de la Provincia, principalmente el P. Diego de Boroa, y el P. Francisco Vasquez de Mota, insistieron en que se volviese á fundar la Misión de Calchaquí; y con esta determinación nos enviaron á encontrar al P. Francisco Lupercio de Zurbano, que venía de Provincial: y esto no tuvo efecto hasta el año de 41, que entramos por Tucuman, por los Lules, primero que los Padres de San Francisco, que pretendieron por suyo este empleo, por tener un lengua natural, que fué el P. Fray Juan de Mena: pero luego desistieron; hasta que el año 43 el Padre Francisco Lupercio insistió, y se entró á 28 de octubre, á fundar la misión: y me enviaron por Salta con el P. Pedro Patricio, que á instancias mías le envió el P<sup>e</sup>. Provincial, y al Padre Mateo Romero, que apenas estuvo un año» (Torreblanca, 1696: 94). Continúa el P. Torreblanca diciendo que quienes «estuvimos, en los quince años que duró la Misión, hasta que se deshizo, fueron el P. Pedro Patricio; el P. Mateo Romero; P. Joseph Ancheta (que su apellido era Boniperlo, natural de Novara, en el estado de Milan); P. Diego Sotelo, que faltó de la Compañía y fué buen lengua; y después de clérigo ayudó á que saliese D<sup>na</sup>. Pedro Bohorques; viniendo en compañía del Oidor D<sup>na</sup>. Juan de Rehiesta; P. Eugenio de Sancho, que estuvo muchos años, y salió desterrado, cuando se rompió la guerra, con el P. Juan de Leon; P. Leon de Vergara; P. Diego de Aspeitia, que estuvo poco, y yo que, por dicha mía, en espacio de los quince años que duró la Misión, no salí de ella, sino desterrado, con el P. Pedro Patricio» (Torreblanca, 1696:94-95).

En la *Carta Anua* de 1644 dice el P. Torreblanca que «no puede dejar el demonio de hacernos cruda guerra: no muestran mucho gusto los indios en que aprendamos su lengua (hablo de los ancianos, de quien pende el gobierno de los demás, de suerte que las insinuaciones de su gusto son preceptos.) Es, también, muy dificultosa la lengua de reducir a método, que aunque los primeros padres trabajaron gloriosamente, como muestran sus escritos, es cosa muy dimidiada. Hasta agora andamos a ciegas, buscando algunas invenciones para atraerlos a la iglesia, y rara vez viene alguno. En los bautismos nos vamos con mucho tiento, si no es en caso de necesidad porque todo este gentío son idólatras. Reconocen en el demonio deidad; danse como a tal veneración y culto; llámanse por su nombre; en sus borracheras ofrécenle sacrificios; juntan a esto muchas supersticiones que sería largo de contarlas. A los niños desde muy tierna edad los imponen en esto. Al nombre de

cristiano tienen horror, aunque tienen [el] abuso de llamarse muchos infieles con los nombres que están bautizados los cristianos, con que hay una confusión eterna... Hasta ahora no tenemos de los calchaquíes quién nos dé un jarro de agua ni lave una camisa, y así ha sido menester traer muchachos de fuera, que no ha costado poco traerlos, vestirlos y sustentarlos. Para haber de edificar unos ranchos de adobes ha sido fuerza contentar a los indios y gastar con ellos. / Aunque el temple de este sitio donde estamos es bueno, el agua por ser salobre es mala, que para nosotros no es pequeña incomodidad, que los indios, como no la beben pura, no lo sienten. Otras muchas [incomodidades] acompañan a las misiones y no [es] la menor de todas vivir en medio de gente que no conoce a Dios, a vista de sus ofensas. Con todo me da nuestro señor grandes esperanzas de la conversión de esta gentilidad que el día de hoy vive en medio de las abominaciones de sus antepasados, observando sus ritos con tanta uniformidad en todos los pueblos, que admira»<sup>45</sup>. El obispo Maldonado confirma que sufrieron todo tipo de calamidades, aguantando «que les diesen de palos y muchos oprobios, respondiendo a esto con una vida evangélica y apostólica» (Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 247). Por eso dice también Fray Melchor que los calchaquíes llegaron a tenerles afecto (cf. Instituto E. Ravignani, 1927: XIX, 248).

En vísperas de regresar los jesuitas en la segunda instalación de las misiones, el P. Provincial, Francisco Lupercio de Zurbano decía que los calchaquíes «llevan vestido talar. Los más se contentan con una sola mujer. En los años de la juventud son sobrios, poco dados a la sensualidad, respetuosos de los ancianos... Llegados a la madurez, se dan diariamente, sin freno, a la ebriedad, y se vuelven brutales y feroces. Observan sus ritos más por obstinación que por amor a sus antepasados. Rebeldes al yugo español, lo sobrellevan de mala gana. Se muestran dispuestos al bautismo, pero no a vivir cristianamente. De buena gana confían sus hijos a los padres para la instrucción. Pero cuando estos crecen, ya por la inconsistencia de su voluntad, ya por la autoridad y el ejemplo de los padres, vuelven a las antiguas costumbres. Por esto mismo apenas si hasta ahora han osado los

---

<sup>45</sup> *Cartas Anuas Inéditas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*, cedidas por el P. Guillermo Furlong y contenidas en Piossek Prebisch, 1983: 259-260.



nuestros bautizar a adultos. En treinta años de misión no se ha recogido otro fruto que el de los niños muertos con el santo bautismo» (ARSI, *Paraqaria annuae*, 8, fol. 353 v.). En la *Relación breve del padre Diego de Torres, de la Compañía de Jesús, acerca de los frutos que se recogen en la tierra y de los indios Calchaquíes*, de fecha 23 de junio de 1601, se habla de dos curacas del Valle que visitaron a los PP. Romero y Monroy en un poblado pulare, en el que se hallaban de misión, acompañados de diez indios de otro pueblo vecino, «il cui aspetto, & habito è sì fiero, e bizzarro, che spauenta. Portano i capelli lunghi, & intrecciati riuolti alle spalle, & à torno la testa vn cordone di lana filata, doue mettono varie piume colorite; si tingono di nero la fronte sino à gli occhi, il resto del viso lo dipingono con mille colori: sono corpulenti, e d'aspetto terribile; dalle ciglia sino alla cinta gli pendono due cordoni di lana caprina di color di scarlatto. Vestono d'vna camiscia ch'arriua al collo del piede donne, & huomini quali si cingono quando vanno alla caccia, alla guerra, & in viaggio. Di niun tempo lasciano l'arco, & il carcasso, carico di più di 50 frezze, & hanno gran nome di valenti, e destri nell'essercitio del saettare. Portano alle braccia lattuche di lana rossa rilucente, restando il resto scoperto sino al gomito, & i sandali ne'piedi» (Levillier, 1931: III, 367). Es lo que en otros textos es denominado *hábito diaguita*, a que se hace referencia a modo de acusación y que fue prohibido, como se sigue de la *Información hecha por el alcalde Diego García Valdez de la Banda sobre la versión de que los indios del Valle de Calchaquí y Yocavil no estaban buenos ni de paz*, fechada en 1653 (cf. Lizondo Borda, 1941: 33-44).

Respecto de sus costumbres dice también el P. Nicolás del Techo (1897: capítulo XXIII, libro V) que los calchaquíes practicaban la circuncisión y vestían una prenda larga ajustada con un cinturón. Refiere que el hermano sobreviviente tenía que casarse con la viuda de su hermano difunto, que trataban reverentemente a ciertos personajes que curaban y celebraban ritos en lugares secretos, que participaban en ritos orgiásticos, los cuales terminaban en embriaguez generalizada tras pedir la fertilidad para los campos. De esto habla en su *Historia de la Conquista de las Provincia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* el también jesuita Pedro Lozano, refiriéndolo a una ceremonia llamada *Pilla jacica*. Consistía en «salir a caza y del primer guanaco o liebre que cogiesen, guardar la sangre, con la cual

rociaban los frutos primeros, que colgados de algún algarrobo u otro árbol, los consagraban al demonio, que se dejaba a veces ver de los hechiceros» (1873-1875; I, 429-430). Comenta que cuando alguien caía gravemente enfermo los parientes y allegados se reunían en su casa, comían, bebían y rodeaban su lecho con flechas para que la muerte no se acercase, pues el morir era efecto de una causa violenta, es decir, de un ataque o agresión por parte de fuerzas oscuras. Dejaban a los muertos los ojos abiertos para que pudiesen ver su camino hacia la otra vida. De la fisonomía calchaquí dice igualmente que estaba caracterizada por largas y trenzadas cabelleras, con frente pintada de negro y cara de colores en la batalla. Por lo general se abunda en la idea de que eran indios fornidos y belicosos (cf. Boman, 1941: I, 33-44).

### **3.3. El final de la resistencia calchaquí**

La actitud de Mercado y Villacorta durante la odisea del falso Inca no pasó inadvertida a «algunos espíritus esclarecidos y valientes como el padre franciscano Gonzalo de Medina. El día Miércoles de Ceniza de 1668, 14 de marzo, predicando ante el propio gobernador Mercado formuló su juicio condenatorio sobre la guerra y el destino impuesto a los vencidos» (Bazán, 1986: 73). Así, el P. Medina se dirigió en plena celebración hacia el gobernador diciéndole: «¿Qué culpa tenían los indios calchaquíes para haberles hecho la guerra, si se les mandó que tuviesen por inca a don Pedro [de] Bohorques?» (cit. en Bruno, 1969: III, 395). Le recriminaba, además, haber sometido a esclavitud a los reducidos, otorgando familias enteras como pago a los servicios prestados, acusando de «que vender indios para los gastos de las armas era pagar como Sansón con capas ajenas» (cit. en Bruno, 1969: III, 395). La consiguiente queja del gobernador al P. Provincial de los franciscanos ocasionó la reclusión del fraile en un convento de Buenos Aires (cf. Bruno, 1969: III, 395).

Vencido el orgullo Calchaquí, transterrados y dispersos, el jesuita P. Francisco Burgés dice en 1702 que de los desnaturalizados «al presente todos ellos no llegan a un mil» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 2). La última noticia que se tiene de ellos está fechada el 24 de agosto de 1768. Según

refiere el obispo de Tucumán, Mons. Manuel Abad Illana, en ese momento eran «tan pocos, que aunque se rebelasen, bastaba un alcalde de hermandad con siete cuadrilleros para sujetarlos. He corrido todos los territorios de Salta, de Pulares, Chicoanas y Calchaquí, y casi no hay vestigio de la indiada que había a lo último del siglo décimo sexto» (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 250).

La pretensión de que no volviesen a sus pagos desde los lugares de reducción, como de hecho sucedió, indujo a Mercado y Villacorta en su segunda campaña (1664-1670) a llevarlos a lugares más lejanos. Los pocos que quedaron fueron encomendados al clero secular. En carta fechada en San Miguel de Tucumán el 5 de febrero de 1666, el gobernador Mercado y Villacorta certificaba al Cabildo eclesiástico que los calchaquíes seguían tan idólatras como antes «por no haber tenido ministro eclesiástico que haya cuidado de su cristiana doctrina» (cit. en Bruno, 1968: III, 396), a cuya requisitoria respondió el Cabildo desde Salta enviando «orden apremiante con penas y censuras, prisión y otros apremios, para que dos clérigos que había en aquella ciudad hiciesen el oficio de cura, uno de los Pulares y otro de los indios Calchaquíes», instando a los vicarios responsables a que «compelan y apremien a los clérigos que tuvieren, para que procurando darse a entender y aprendiendo la lengua de dichos indios calchaquíes, los enseñen, prediquen y adoctrinen» (cit. en Bruno, 1968: III, 396)<sup>46</sup>, y en caso de ser necesario por no alcanzarse el fruto deseado, encomiéndose la tarea a los jesuitas (cf. Bruno, 1968: III, 397).

En 1685 la atención pastoral estaba encargada a clérigos seculares, si bien los jesuitas seguían haciendo misiones «algunas veces entre año a petición de los clérigos, que son curas, y del Obispo» (AGI, Audiencia de Buenos Aires, 3, legajo 10, folio 234v)<sup>47</sup>. En una *Carta Anua* que abarca tareas misionales entre 1682 y 1688, el jesuita P. Tomás Dombidas dice que los calchaquíes de cristianos «apenas tienen más que el nombre, ni más doctrina que la de los padres misioneros cuando salen a su misión» (cit. en Bruno, 1968: III, 398). Continúa diciendo que hacen tan poco caso de la doctrina que

---

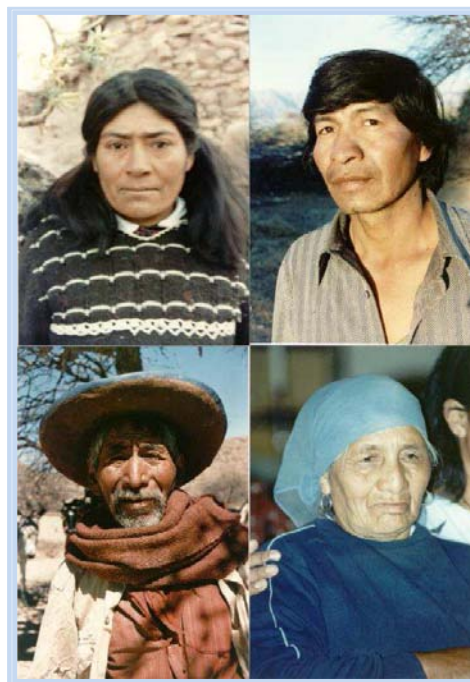
<sup>46</sup> *Actas Capitulares del Senado Eclesiástico de Santiago del Estero*, tomo I, fols. 182-186: AIEA (Córdoba), *Manuscrito* 12.105.

<sup>47</sup> *Real Cédula* de Madrid, de fecha 21 de septiembre de 1685.

se les enseña que cuando el misionero «se la explica los días de fiesta, afeándoles sus vicios y borracheras, le dicen en su cara con desvergüenza: *No os canséis, Padre, en predicarnos, porque nosotros así nos hemos criado y así hemos de morir; predica, si quieres, a nuestros hijos, porque con nosotros en vano te cansas*. Y es voz común de todos o casi todos los que conocen [a] estos indios, que están idolatrando como si no se les hubiera explicado la fe» (cit. en Bruno, 1968: III, 398).

La parcialidad aborígen más numerosa que permaneció en el Valle fueron los pulares. De ellos se dice que eran más dóciles a la doctrina y sentían «más inclinación a lo que les enseñan los padres misioneros como sus curas» (ARSI, *Paraquaria annuae*, 9, folio 212). Se habla, sin embargo, de su progresiva disminución, ocasionada por las vicisitudes de su trabajo como asalariados en la conducción de ganado, sobre todo mulas, burros y vacas, hacia el Alto Perú (desde Molinos) y Chile (por Luracatao y Antofagasta de la Sierra hasta Copiapó), donde muchos se instalaban y no volvían más. Además, «no lo es menos la de sus vicios y borracheras, a que con exceso se entregan, sin que baste poder humano para apartarlos de ellos; porque ni basta castigo, ni amenaza, ni agasajo, ni misiones repetidas» (ARSI, *Paraquaria annuae*, 9, folio 217v).

El cura y vicario de Salta Pedro de Chaves y Abreu, en carta fechada el 26 de septiembre de 1692, dice que las doctrinas de los calchaquies y los pulares en el Valle están «tan demolidas y despobladas, que habrá más de diez años que no tienen iglesia que no esté caída, celebrando el cura en un lugar corto de paja, sin puerta ni forma de iglesia» (cit. en Bruno, 1968: III, 398). Don Pedro culpa de ello a los encomenderos, que por su cuenta y sin contar con autoridad alguna «han llegado a sacar de raíz pueblos enteros



Rostros nativos de personas adultas.  
Fotos de José Serafin de la Hoz

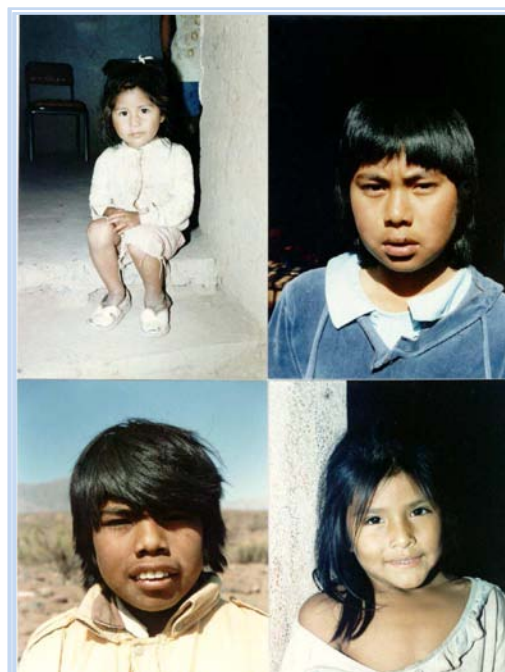
de sus reducciones y doctrinas, llevándoselos a sus chacras y haciendas [y] dejando yerma la doctrina e iglesia de la de Pulares» (cit. en Bruno, 1968: III, 399).

Como escribe A. R. Bazán, «en el siglo XVII, luego de la etapa fundacional, se afianza lentamente el poblamiento del Tucumán. Las ciudades crecen en población, las campañas se pueblan de estancias de españoles con tierras dadas por la corona y trabajadas por indios encomendados. El crecimiento fue modesto porque no hubo aquí nada parecido a Potosí, donde la minería de la plata produjo un crecimiento espectacular. Los pueblos indios fueron disminuyendo en número y habitantes; en la paz, porque fue inveterado el abuso de los encomenderos de sacar a los aborígenes de sus tierras para hacerlos trabajar en sus estancias; en la guerra, porque la profunda conmoción que significó la guerra calchaquí produjo la extinción o el extrañamiento de muchos pueblos. En lo atinente al objetivo espiritual de la conquista, tan bien interpretado por los misioneros santos como el padre Alonso de Barzana, consta por reiterados informes de los obispos que la evangelización del indio se cumplía deficientemente o simplemente no se cumplía porque todo era pleito entre los curas y los encomenderos» (Bazán, 1986: 34-35).

Sin embargo, y tras casi dos décadas de extrañamiento, cuando la paz estaba asegurada por el sometimiento y la vida civil se regía según las ordenanzas coloniales, comenzaron a volver al Valle algunos grupos, «como los tolombones, colalaos, chuchagastas y amaichas, que regresan a sus antiguos pueblos después de defender a Esteco que sufría los ataques de tobas y mocovíes. A éstos los siguieron paulatinamente otros, pero no todos los indígenas regresaban legalmente; muchos lo hacían fugándose de las encomiendas a las que habían sido asignados para volver a habitar en sus antiguos pueblos desiertos, como lo revela en 1684 el empadronamiento habido en Bombalán y Animaná que señaló la presencia permanente de 274 indios, lo que da pie a pensar que pudo haber otros pueblos receptores de poblaciones» (Cabral, 1985: 128). Parece ser que hacia 1690 regresaron muchos «enviados por sus propios encomenderos como mano de obra para sus tierras adquiridas en los valles, pero sin que hubieran obtenido permiso legal para realizar el traslado. Es natural pensar que no siempre coincidirían esas

encomiendas con el habitat original de los indígenas, de manera que como resultado de esta situación se produjeron mezclas de individuos de distinta extracción -también esta mezcla de grupos se había producido ya al tener lugar el extrañamiento- lo que dio por resultado la desaparición de la entidad sociopolítica que fue la tribu y que les había dado otrora el sentido de interdependencia... La desaparición de la tribu cedió lugar al nacimiento de los primeros pueblos que pronto tomarían el carácter de rurales, por la acción de la aculturación que se producía por el contacto cada vez más intenso con la cultura occidental a través de la acción misionera y el trabajo de la encomienda» (Cabral, 1985: 129).

Durante el siglo XVIII el mestizaje bio-cultural iniciado con el período de desnaturalización se consolidó definitivamente, «cuyo producto permanecía en principio bajo el régimen de la comunidad indígena, pero absorbiendo muchos de sus individuos los elementos culturales hispánicos con mayor aceptación, y constituyendo buena parte de la población que consolidó finalmente la paz definitiva» (Cabral, 1985: 129). Con ella se fue introduciendo progresivamente un nuevo elemento cultural, a tener muy en cuenta, aunque fuese minoritario: la



*Rostros nativos.  
Fotos de José Serafín de la Hoz*

aportación de los negros. Según censo de 1776, existía en el Valle Calchaquí salteño una población de 3.956 personas entre mulatos, zambos y negros en situación de libertad, más 277 esclavos. En Catamarca existieron, según el mismo censo, 4.225 libres y 518 esclavos. En el curato de Belén, de esta provincia, que comprendía las localidades de San Fernando, Tinogasta, Andalgalá, Pomán, Hualfin y Santa María, había 2.479 mulatos, zambos y negros en libertad y 136 esclavos. Palabras como *tango* [cántico-baile], *quilombo* [alboroto], *mandinga* [nombre que se le da al diablo, y que es negro], *zamba* [composición poético-musical]... son palabras de tal procedencia (cf.

Mena, s/f: 3-4).

No cabe duda de que la «pacificación» por la vía armada hizo «fracasar» la evangelización (cf. De Liboreiro, 1994: 99). Entre 1704 y 1715 la sede episcopal tucumana estuvo vacante, lo que «causará numerosos problemas a la vida eclesiástica. Según el mismo informe de Urizar “intentan vivir los frailes, como clérigos; los clérigos como seglares”. “Los curas doctrineros más tratan de aumentar su caudal que de adoctrinar a los indios”; “no respetan la ley de residencia”. “La causa de todos estos males es la ausencia de obispo”, “pero tampoco se remedia con traerlos de provincias o reinos distantes, que sean de acá”. “Los que llegan de afuera se detienen esperando ascenso, sin venir a tomar posesión de sus tierras por la cortedad de sus rentas”» (AGI, *Audiencia de Charcas*, legajo 210, cit. en De Liboreiro, 1994: 99).



*Trazos del mestizaje bio-cultural*  
*Fotos de José Serafin de la Hoz*

Entre 1740 y 1743, según datos de J. Toscano, se había establecido una misión entre Fuerte Quemado y Piedra Pintada, «es decir, entre Santa María y San Carlos, quedando situada precisamente en Cafayate, como á dos kilómetros del actual pueblo, hácia el poniente» (Toscano, 1898: 140). Se erigieron también las vice-parroquias de Molinos y Santa María, dependientes del curato de Belén, que había sido creado a finales del siglo XVII. El cuidado de la misión fue encomendado a la Orden de San Francisco, presente en Salta. Se la denominó *Misión del Rosario de Calchaquí*. Tuvo una existencia de casi 50 años, «perdiéndose el último eco de sus enseñanzas cuando la revolución francesa hacía sus primeros conatos de ensayo, para lanzarse con el torbellino de ideas y de hechos con que convulsionó el mundo» (Toscano, 1898: 142). Fue por entonces cuando Molinos (en la otrora zona pulare) adquirió rango de



parroquia, erigiéndose San Carlos (donde la antigua Samalamao, cerca de Tucumanao) como vice-parroquia suya y pasando Cafayate a su dependencia. «En el año 1824, doña Josefa Antonia Frías de Aramburu, viuda de don Nicolás Ignacio Aramburu, realiza una donación de terrenos en favor de la Virgen del Rosario para edificar la casa de los sacerdotes y fundar el pueblo» (Hernando Moreno, 1991:10). En 1849 se erige el pueblo, y la parroquia se crea el 8 de diciembre de 1863. En 1895 es consagrado el templo que en la actualidad es sede del Obispo de la Prelatura de Cafayate.

Desde finales del siglo XIX y primeros años del XX se realizaron estudios de reconocida solvencia en lo que a las cuestiones que nos ocupan se refiere. La presencia institucional de la Iglesia católica se consolidó a partir de cuatro centros parroquiales, de norte a sur: Molinos, San Carlos, Cafayate y Santa María. La emigración europea continuó, uniéndose a los elementos ya existentes las aportaciones de lo «nuevo-español», italiano y «turco» (sobre todo siro-libanés), con menor relevancia de lo centroeuropeo (alemán, polaco y balcánico).

#### **4. FUENTES Y MATERIALES DE ESTUDIO**

Pretendo un estudio fenomenológico en clave hermenéutica. Por eso ha de ser, en primer lugar, histórico-crítico. Respecto de los *materiales arqueológicos* continúan siendo de relevancia notable las aportaciones de Eric Boman (1867-1924), arqueólogo sueco que llegó a la R. Argentina en 1888, y que fue Director del Departamento de Arqueología de Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires. Su obra *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, publicada en dos tomos en Paris en 1908 y cuya edición traducida en dos tomos de 1941 y 1942 utilizo, es, no obstante el tiempo y la salvedad de ciertas apreciaciones, una monumental aportación. Para dichos matices recurro a Berberían y Raffino (1992). En cuanto a los estudios de *grabados y pinturas* tengo en cuenta a Quiroga (1931, 1977), Boman y Greslebin (1923), Rex González (1974, 1999), Dichiara (1998) y Ledesma y Hoyos (2001).

Respecto de las *fuentes escritas publicadas* acudo a las crónicas,



historias y epistolarios. Del Tucumán prehispánico han hablado poco los historiadores del Perú antiguo. Me remito a las breves consideraciones del Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*, 1609). Interesantes las apreciaciones de la *Relación de las provincias de Tucumán*, escrita hacia 1583 por Pedro Sotelo de Narváez, habitante de Santiago del Estero, por entonces centro colonial. Sin duda alguna, la *Carta del Padre Barzana a su Provincial*, de 1594, es interesantísima y el texto base para algunas de las más relevantes aportaciones. De este «apóstol de Calchaquí» suministra muchos datos el P. Nicolás del Techo en su *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, de 1673. Según cuenta el P. Pedro Lozano en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754-1755), el P. Del Techo recabó información de una historia no publicada del P. Pastor, rector del colegio de los jesuitas en Santiago del Estero durante la primera mitad del siglo XVII, de quien insinúa que fue misionero en esas tierras. Por eso, como dice Boman, «la obra de Techo es, después de los documentos del siglo XVI, la mejor fuente de información que poseemos sobre el antiguo Tucumán» (Boman, 1941: I, 23). La *Historia de la Conquista de las Provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* del P. Pedro Lozano, escrita ya en 1750 pero no publicada hasta 1873-1875, es también una obra de consulta obligada.

El tomo XIX de los *Documentos para la Historia Argentina* del Instituto E. Ravignani, citado reiteradamente, así como las obras de Toscano (1898, 1907) aportan documentación importante. De los estudios que analizan la *información de las fuentes*, atiendo especialmente, además de Boman, las obras de Bruno (1966, 1968), Fortuny (1966, 1972), Reyes Gajardo (1938) y Adán Quiroga (1923, 1992). Muy interesantes son los aportes de Piossek Prebisch (1983, 1995, 1999). De estimable ayuda la propuesta de José Rubén Quiroga, tanto escrita (1999) como oral. Referencias etnohistóricas relevantes son los estudios de Lorandi y Boixadós (1987-1988, 2009), particularmente en su posicionamiento reciente con ocasión de su debate con Giudicelli (2007). He consultado también la obra de Cantatore De Frank en lo referente a las Guerras Calchaquíes (2013).

Respecto del estudio de las *costumbres* y el *folklore*, acudo a las compilaciones de Carrizo (1926, 1933, 1935, 1937, 1942), Fleming de Cornejo

(1986, 1988, 1997, 1998, 2000) y Cortazar de Seghezze (1990), así como a poetas, entre ellos Juan Carlos Dávalos (1925, 1946, 1949) y Jaime Dávalos (1959, 1980). También los estudios de Fortuny (1974) y Agüero Vera (1972) son importantes. Obran en mi poder fotocopias de algunos inéditos versificados, así como un estudio de M. C. Bianchetti sobre *Cuentos, casos y acontecimientos en la narrativa del Noroeste. Una forma de educación popular*. Los estudios sobre los diversos temas los citaré según se vayan desarrollando, así como los documentos de archivos, grabaciones, fotografías y filmaciones particulares.

## **5. SOBRE LOS FINES DE MI INVESTIGACIÓN**

Los relatos históricos de primera hora que conservamos contienen discordancias y a veces contradicciones en lo que a las apreciaciones de la religiosidad aborígen se refiere, así como una marcada carga ideológica. Sin embargo, tal cual escribió Boman, «estas relaciones constituyen casi los únicos datos antiguos y auténticos de las costumbres de los diaguitas» (Boman, 1941: I, 44). Escritos generalmente por clérigos, los documentos son visiones tardías e incluso distorsionadas de costumbres y creencias. Carecemos, pues, de un apoyo teórico que aglutine los elementos dispersos. La cronística religiosa de los evangelizadores atendía a sus intereses, respecto de los cuales ciertos elementos previos estaban aparentemente en contradicción. Cabe considerar, por ello, que la superposición de tipos míticos y figuras simbólicas se apoyó en elementos comunes, en los que pudo engarzar la nueva propuesta.

Por otro lado conviene no confundir las *deidades humildes* a las que nos aproximaremos con el panteón cuzqueño. Quizá los cronistas, condicionados por sus prejuicios sobre la «idolatría cuzqueña», se dedicaron a suprimir formas y manifestaciones implantadas en el Tucumán que correspondían a las incaicas importadas o impuestas, no apreciando la presencia de otras formas previas, que tal vez hayan permanecido por ese motivo: por haber sido minusvaloradas o menospreciadas, tal vez ni siquiera conocidas. No habría sido con la llegada de los españoles la primera vez que

las creencias aborígenes permanecieron latentes en nuevas formas y otras manifestaciones. El panteón cuzqueño, con los grandiosos Huiracocha, Pachacámac e Inti, héroes civilizadores de los fundadores del Imperio, símbolos de la luz y la sabiduría, luminarias del cielo a las que se dedicaron grandes templos y observatorios, promotores de una religión oficial... se habrían impuesto sobre las formas y manifestaciones autóctonas, que permanecieron en latencia por tratarse de formas no institucionalizadas y manifestaciones no oficiales. Ante el empuje del cristianismo en los Andes habrían caído las grandes divinidades, como cayeron –dice Agüero Vera– «Júpiter, Venus, Apolo, Vulcano, y todos los dioses mayores del Olimpo greco-romano; pero continuaron asilados en la umbría, los genios que creó y adoró el pueblo» (1972: 15). Así lo muestra el que con el tiempo las manifestaciones cristianas hayan venido a tener sus peculiaridades, desarrollando formas específicas, de tal manera que en la *doctrina christiana* quedan impresos elementos novedosos, a la vez que se introducen en la cosmovisión aborígen esquemas conceptuales que dinamizan diversificadamente su substrato cultural (ej.: velorios, fiestas, compadreo, coplas y cuentos, misachicos, síndicos y alféreces, desatados...). «En los cerros –escribió Pablo Fortuny–, guárdase lo más puro de la antigua raza, al par que lo esencial de la religión católica. Así, se practica el culto a la Pachamama y se recita de memoria el Catecismo, que viene transmitiéndose de generación en generación» (1966: 202).

El lugar que ciertos elementos ocuparon en una determinada sociedad pueden ser estudiados a partir del lugar que ocupan en una cultura distinta, en este caso colonizadora, sobre todo en lo que se refiere a la emergencia de símbolos en los que encuentran articulación las dicotomías, reviviscencia de lo anterior en formas nuevas, y que tal vez no las consideramos porque se insinúan sin dejarse ver del todo, o porque cuando están delante de nuestros ojos nos da por mirar hacia otra parte, imponiendo nuestra visión sin atender la precaución a que nos invitaba Wittgenstein en su *Tractatus*: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo... No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y aquello, y no lo de más allá» (prop. 5.6). Aun supuestamente aniquilado, lo negado de *otros mundos* continúa presente en figuras superpuestas, en escrituras sucesivas, a caballo

unas de otras, a modo de *palimpsesto* que no se puede raspar, porque desaparecería todo. Se configura así un mundo que da cauce a la dinamización de las tradiciones y la pervivencia de las identidades de un modo novedoso, proponiendo un *nuevo mundo*. La búsqueda de su verdad tal vez no sea la de lo desconocido, sino la llamada a cerciorarse de lo olvidado, no dejándonos condicionar por lo que nos impide ver eso que ha seguido ahí creativamente, en fecunda y a la vez polémica interacción con lo que vino, y que reverbera en el decir del folklore y las costumbres a modo de *palingenesia*.

El camino en que me encuentro se halla sembrado de interrogantes e incógnitas, de cuyo tránsito uno concluye que ha de contar siempre con la posibilidad de equivocarse, porque de lo que no hay duda es de la pertinencia de otras aproximaciones. Precisamente por no partir de un sistema establecido y elaborado a partir de hechos fácilmente constatables, sino de la observación de datos recabados *in situ* o a partir de los relatos de otros, contrastados con las escasas y poco claras crónicas de la época de la conquista y los primeros pasos de la colonia. Posibilidad que asume las consecuencias de un método dispuesto a considerar sus conclusiones como puntos de partida, requiriendo además justificación. Es obvio considerar que la tarea no puede realizarse sin método: lo que intento esbozar es una *fenomenología hermenéutica*. Y en esto cada cual puede reservarse otras aproximaciones. Intento que la mía se halle bien fundada, en el mejor de los casos para que pueda ser ocasión de otras críticas y más completas investigaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACTIS, F. C. (1943) *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*. Buenos Aires. Junta de Historia Eclesiástica Argentina.
- AGÜERO VERA, J. Z. (1972). *Divinidades diaguitas*. Tucumán. Universidad Nacional.
- AMBROSETTI, J. B. (1896). «Costumbres y supersticiones en los Valles Calchaquíes (Provincia de Salta). Contribución al estudio del Folk-lore calchaquí»: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* [Buenos Aires] 41, 41-85.
- ARDISSONE, R. (1945). «Estudio de los nombres de lugar de la Argentina del punto de vista geográfico»: *Anales del Instituto de Etnología Americana* [Universidad Nacional de Cuyo - Mendoza] 6, 209-278.
- BARZANA, A. (1594). «Carta al P. Juan Sebastián»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.

- BAZÁN, A. R. (1986). *Historia del Noroeste Argentino*. Buenos Aires. Plus Ultra.
- BERBERIÁN, E. Y RAFFINO, R. (1992). *Culturas indígenas de los Andes Meridionales*. Madrid. Alhambra Longman-Sociedad Estatal del Quinto Centenario.
- BIANCHETTI, M. C. (s/f). *Cuentos, casos y acontecimientos en la narrativa del Noroeste. Una forma de educación popular*. s/l. s./e.
- BOMAN, E. (1927-1932). «Estudios arqueológicos riojanos»: *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* [Buenos Aires] 35, 287-308.
- BOMAN, E. (1941). *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*, tomo I. San Salvador de Jujuy. Universidad Nacional (traducción de Delia Gómez Rubio de *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, 2 tomes, Paris 1908).
- BOMAN, E. Y GRESLEBIN, H. (1923). *Alfarería de Estilo Draconiano de la Región Diaguita* (República Argentina). Buenos Aires. Ferrari.
- BRUNO, C. (1966). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco, tomo I (siglo XVI).
- BRUNO, C. (1968). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco, tomo II (1600-1632).
- BRUNO, C. (1968). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco, tomo III, (1632-1686).
- CABRAL, J. (1985). «Los levantamientos calchaquíes en el siglo XVII en Salta»: *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta*, 38 [Homenaje a Güemes en el Bicentenario de su Nacimiento]
- CAMPO DEL POZO, F. (1979). *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- CANTATORE DE FRANK, N. M. (2013). *Las Guerras Calchaquíes. Sus implicancias*. Buenos Aires. Dunken.
- CARRIZO, J. A. (1926). *Antiguos cantos populares argentinos. Cancionero de Catamarca*. Buenos Aires. Silla Hermanos.
- CARRIZO, J. A. (1933). *Cancionero popular de Salta*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- CARRIZO, J. A. (1935). *Cancionero popular de Jujuy*. Tucumán. Universidad Nacional de Tucumán.
- CARRIZO, J. A. (1937). *Cancionero popular de Tucumán*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán, 2 tomos.
- CARRIZO, J. A. (1942). *Cancionero popular de La Rioja*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán, 3 tomos.
- CONSEJO DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA (1984). *Estudio socio-económico y cultural de Salta*, III (Área histórica). Salta. Universidad Nacional.
- CORTAZAR DE SEGHEZZO, L. I. (1990). *Enseñanza primaria y cultura tradicional. Guías y material literario para maestros*. Salta. Comisión Bicameral de Autores Salteños.
- DÁVALOS, J. (1959). *Coplas y canciones*. Buenos Aires. Colombo.
- DÁVALOS, J. (1980). *Cancionero*. Buenos Aires. Torres Agüero Editor.
- DÁVALOS, J. C. (1925). *Airampo*. Buenos Aires. El Ateneo.
- DÁVALOS, J. C. (1946). *Cuentos y relatos del Norte Argentino*. Buenos Aires. Espasa-Calpe Argentina.
- DÁVALOS, J. C. (1949). *Antología poética*. Salta. El Estudiante.
- DE FONTS, A. N. B. Y DE VARGAS, L. B. (1985). «Desarrollo demográfico en el Valle

- Calchaquí durante el período prehispánico»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 31-36.
- DE HOYOS, M. (1999). «Los indios del Valle Calchaquí y los recursos vegetales»: [http://www.etnohistoria.com.ar/htm/11\\_articulo.htm](http://www.etnohistoria.com.ar/htm/11_articulo.htm)
- DE LIBOREIRO, M. C. (1994). «La organización de la Iglesia en Argentina»: Dussel, Mallimaci, De Liboreiro y otros, 1994: 83-102.
- DICHIARA, M. (1998). *Iconografía Indígena Argentina*. Tucumán. Edición de la autora.
- DUSSEL, E.; MALLIMACI, F.; DE LIBOREIRO, M. C.; Y OTROS (1994). *Historia general de la Iglesia en América Latina*, IX: *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*. Salamanca. Sígueme.
- FERULLO, H. D. (1985). «Hacia una economía para la población “vallista”»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 235-239.
- FIGUEROA, F. R. (1983). *Aporte a la toponimia de Salta*. Salta. Dirección General del Cultura de la Provincia de Salta.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1986). *El relato tradicional en la cultura del N.O.A.* Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1988). *Relatos Folklóricos Salteños*, I. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1997). *Relatos Folklóricos Salteños*, II. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1998). *Relatos Folklóricos Salteños*, III. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1998). *Relatos Folklóricos Salteños*, IV. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (2000). *Relatos Folklóricos Salteños*, V. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FORTUNY, P. (1966). *Nueva Historia del Norte Argentino. Descubrimiento y Conquista*. Tucumán. Theoria.
- FORTUNY, P. (1972). *Nuevos descubrimientos en el Norte Argentino*. Buenos Aires. Theoria.
- FORTUNY, P. (1974). *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires. Huemul.
- FURLONG, G. (1949). *Alonso Barzana S.J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires. Theoria.
- GENTILE LAFAILLE, M. E. (1986). *El «control vertical» en el Noroeste argentino. Notas sobre los Atacamas en el Valle Calchaquí*. Buenos Aires. Casimiro Quirós.
- GIUDICELLI, C. (2007). «Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí, siglos XVI-XVII»: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* [UNICEN – Tandil (Buenos Aires)], 22, 161-212.
- GUANTAY, H. (1999). «Toponimia calchaquí»: GRUCAE (Grupo Literario Cafayate Escribe) (1999). *Cafayate en su Serenata de Plata*. Cafayate. Municipalidad, 14-15.
- HERNÁNDEZ, I. (1992). *Los indios de Argentina*. Madrid. Mapfre.
- HERNANDO MORENO, P. (1991). *Cafayate. Evocación histórica y ecológica*. Salta. Prelatura de Cafayate.
- IBARRA GRASSO, D. E. (1958). *Lenguas indígenas americanas*. Buenos Aires. Nova.
- IGLESIAS, M. T. (2008). «El proceso de evangelización en el Valle Calchaquí durante el período colonial»: Jiménez, 2008: 23-55.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA (1829). *Comentarios reales*. Madrid. Hijos de Catalina

Piñuela.

- INSTITUTO E. RAVIGNANI (1927). *Documentos para la Historia Argentina. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Históricas de la UBA, tomo XIX.
- INSTITUTO E. RAVIGNANI (1929). *Documentos para la Historia Argentina. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1615-1637*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Históricas de la UBA, tomo XX.
- IRIBARREN CHARLÍN, J. (1962). «Relación entre las culturas Diaguitas de Argentina y Chile»: *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía [11-15 de Noviembre de 1957]*, I, 110-127.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Madrid. Atlas, tomo II.
- JIMÉNEZ, J. D. (COORD.) (2008). *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí*. Buenos Aires. Religión y Cultura – Miño y Dávila.
- LAFONE QUEVEDO, S. A. (1888). *Londres y Catamarca*. Buenos Aires. Imprenta y Librería de Mayo.
- LAFONE QUEVEDO, S. A. (1927). *Tesoro de catamarqueñismos*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- LARROUY, A. (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Buenos Aires. L. J. Rosso y Cia, tomo I (1591-1700).
- LARROUY, A. (1927). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Buenos Aires. L. J. Rosso y Cia, tomo II (Siglo XVIII).
- LEDESMA, R. E. Y HOYOS, M. DE (2001). «El Divisadero: cien años después... Arte rupestre en Cafayate, provincia de Salta»: *Anuario del CEIC* [Centro de Estudios Indígenas y Coloniales – Jujuy], 2, 151-164 (número monográfico compilado por A. A. Fernández Distel titulado *Arte rupestre y región*).
- LEVILLIER, R. (1926). *Papeles Eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*. Madrid. Imprenta de Juan Puello, vol. II.
- LEVILLIER, R. (1931). *Nueva Crónica de la Conquista del Tucumán* (Documentada en los Archivos de Sevilla, Madrid, París y Londres y en los XXXV volúmenes de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino editados o en vía de editarse bajo la dirección del autor). Buenos Aires. Editorial Nosotros, tomo III (1574-1600).
- LIZONDO BORDA, M. (1941). *Documentos coloniales relativos a San Miguel de Tucumán y a la Gobernación de Tucumán*. Tucumán. Junta Conservadora del Archivo Histórico de Tucumán, Serie I, volumen IV (siglo XVII).
- LORANDI, A. M. Y BOIXADÓS, R. (1987-1988). «Etnohistoria de los Valles Calchaquíes, siglos XVI y XVII»: *Runa* [UBA], XVII-XVIII, 263-420.
- LORANDI, A. M. Y BOIXADÓS, R. (2009). «Sobre calificaciones y descalificaciones. Una revisión crítica de “Etnohistoria de los Valles Calchaquíes, siglos XVI y XVII”, veinte años después»: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* [UNICEN – Tandil (Buenos Aires)], 24, 15-40.
- LOZANO, P. (1754-1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 2 tomos.
- LOZANO, P. (1873-1875). *Historia de la Conquista de las Provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires. Casa Editora Imprenta Popular, 2 tomos (hay una reciente edición facsimilar editada por la Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 2013).

- MARTÍN, E. H. (1963). *Apellidos indígenas documentados en los archivos provinciales del noroeste argentino*. Buenos Aires. UBA.
- MENA, R. F. (s./f.). «San Fernando». Inédito encuadernado en fotocopia 34 x 21, junto con otros dos estudios del mismo autor sobre «Hualfin: la religiosidad del Valle Calchaquí y Santa María».
- MONTESINOS, F. DE (1644). *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*.
- MORGAN, L. H. (1984). *La sociedad primitiva*. México. Quinto Sol.
- NARDI, R. L. J. (1979). «El kakán, lengua de los diaguitas»: *Sapiens* [Chivilcoy], 3, 1-33.
- NARDI, R. L. J. (1986). «Observaciones sobre nombres indígenas documentados en el Noroeste argentino»: Gentile Lafaille, 1986: 170-174.
- NAVAMUEL, E. Y CABRAL, J. (1984). «Los Valles Calchaquíes y la Puna y Pre-Puna de Salta»: Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, 1984: 81-170.
- PACHAKUTI YAMKI, J. S. C. (1968). *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Madrid. Atlas [corresponde a la edición de 1613].
- PALERMO, M. A.; HOYOS, M. DE; Y CHIAPPE, A. (1998). *Diaguitas*. Buenos Aires. A-Z.
- PIOSSEK PREBISCH, T. (1983). *Pedro Bohorquez. El Inca del Tucumán (1656-1659)*. Buenos Aires. Gente de Letras, 2ª ed.
- PIOSSEK PREBISCH, T. (1995). *Los hombres de la entrada. Historia de la expedición de Diego de Rojas (1543-1546)*. San Miguel de Tucumán. Edinor.
- PIOSSEK PREBISCH, T. (1999). «Versión paleográfica, notas y mapas»: Torreblanca, 1696:9-14.
- QUIROGA, A. (1923). *Calchaquí*. Buenos Aires. La Cultura Argentina.
- QUIROGA, A. (1931). *Petrografías y pictografías del Calchaquí*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- QUIROGA, A. (1977). *La Cruz en América*. Buenos Aires. Castañeda (reimpresión de la edición publicada en 1901).
- QUIROGA, A. (1992). *Calchaquí*. Buenos Aires. Tipográfica.
- QUIROGA, J. R. (s/f). «Santa María de los Ángeles del Yokavil»: *AHAR* [Arqueología, Historia y Antropología Regional (Santa María - Catamarca)], n. I.
- RACEDO, J. (1985). «La familia del Valle Calchaquí: transición y crisis»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 41-46.
- REX GONZÁLEZ, A. (1974). *Arte, estructura y arqueología. Análisis de figuras duales y anatóricas del N. O. argentino*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- REX GONZÁLEZ, A. (1999). *Cultura Aguada. Arqueología y diseños*. Buenos Aires. Filmediciones Valero.
- REYES GAJARDO, C. (1938). *Apuntes históricos sobre San Carlos del Valle Calchaquí de Salta*. Buenos Aires. Casa Jacobo Peuser [Documentos relativos al Valle Calchaquí].
- REYES GAJARDO, C. (1958). «Poblaciones indígenas del Valle Calchaquí»: *Revista del Instituto de Antropología* [San Miguel de Tucumán], 8, 27-59.
- SALVATIERRA, E. (1986). «La población del Valle Calchaquí»: VI Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1986: 23-25.
- SERRANO, A. (1936). «Contribuciones al estudio de lenguas indígenas en la Argentina. Observaciones sobre el kakán, el extinguido idioma de los diaguitas»: *Boletín de la Academia Argentina de Letras* [Buenos Aires], IV/14, 261-272.
- SERRANO, A. (1941). *Los aborígenes argentinos*. Córdoba. Universidad Nacional.
- SERRANO, A. (1945). *Los comechingones*. Córdoba. Universidad Nacional.



- SOTELO DE NARVÁEZ, P. (1583). «Relación de las provincias de Tucumán»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 143-153.
- TECHO, N. DEL (1673). *Historia Provinciae Paraguariae Societatis Jesu*. Leyden. Ex Officina Typog. Joan. Mathiae Hovii, Sub signo Paradisi Terrestris.
- TECHO, N. DEL (1897). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid. Uribe y Cia., 5 tomos.
- TORREBLANCA, H. DE (1696). *Relación histórica de Calchaquí. Escrita por el misionero jesuita P. Hernando de Torreblanca en 1696*. Editado en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires 1999, con versión paleográfica, notas y mapas de Teresa Piossek Prebisch.
- TORRES, G. F.; BIANCHETTI, M. C.; Y SANTONI, M. E. (1985). «La dieta de los campesinos del Valle Calchaquí y de la Puna y sus determinaciones culturales»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 213-222.
- TOSCANO, J. (1898). *La región calchaquina*. Buenos Aires. Imprenta La voz de la Iglesia.
- TOSCANO, J. (1907). *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*. Buenos Aires. Imprenta Biedma e Hijo.
- V JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1985). *Población y Educación en el Valle*. San Miguel de Tucumán. Centro de Estudios Regionales – Peña Cultural El Cardón.
- VI JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1986). *Población y Educación en el Valle*. San Miguel de Tucumán. Centro de Estudios Regionales – Peña Cultural El Cardón.
- VILLAFUERTE, C. (1979). *Diccionario de topónimos indígenas de Catamarca*. Buenos Aires. Plus Ultra.

## **CAPÍTULO II.-**

### **ANTES DE REMONTAR LA CORRIENTE: EL LUGAR EN EL QUE ESTAMOS Y EL TIEMPO EN EL QUE SOMOS**

«Qué frágil es la memoria, Dios mío, cómo la maraña de la vida va borrando ese palimpsesto que los días fueron construyendo: el tiempo desgasta los recuerdos igual que la lluvia lenta borra las escrituras de una piedra. Pero siempre algo queda. Y hay que preservarlo» (De Miguel, 2003: 209).

#### **1. REMINISCENCIAS NUMÉNICAS: LA FIESTA DE LA VIDA**

Primero de agosto. Raya el alba en Los Zazos (distrito de Amaicha del Valle, departamento de Tafi del Valle, provincia de Tucumán). La noche ha sido larga para quienes la pasaron en vela. Los presentes, reunidos desde antes de medianoche, han *garroteado* la ruda, *pelaron* el maíz para el mote, *guitarrear*on, tomaron vino y «yerbeao» (alcohol con yerba mate y otros *yuyos*). Poco antes de la aurora, como en informal procesión, los presentes caminan hacia el lugar donde se halla enterrada la *piedra blanca*. Sale el sol, se desentierra. Dicen que está húmeda. Será año de aguas. Pachamama *sabe ser* propicia. Decretado el augurio, se vuelve a enterrar.

Avanza la mañana entre sahumeros, *coqueo*, preparación del loco, bebida y canto. Hacia el mediodía se vuelve a desenterrar la piedra blanca. En su pozo, «boca y vientre», vienen los oferentes a depositar sus dones: hojas de coca, granos de maíz, vino, empanadas, «yerbeao», trocitos de las orejas de las cabras o las ovejas... Cantan las copleras a Pachamama, «Madre Tierra». Se persignan, santiguan y rezan a Dios y a la Virgen. Las



*Antonia Delgado, coplera  
Loro Huasi – Santa María  
Catamarca*

oraciones cristianas se entrecruzan con el rito propiciatorio, como lo hacen en el *velorio* de un difunto o en la buena ventura para los animales. *Do ut des*, dar para recibir, *payback*, sembrar para cosechar, hacer trueque, *mingar*. La vida, en fin, es intercambio, reciprocidad, y hay que celebrarlo. Es la *Fiesta de la Vida*, que tiene su *Ceremonia*.

### 1.1. Descripción del rito<sup>1</sup>

Convoca el celebrante varón, quien destapa el pocito donde se han de depositar las ofrendas, hasta ahora oculto debajo de un poncho. E invoca:

«Pachamama, Madre tierra,  
te venimos a pedir que nos des muchas plantas...  
Escucha a los que te piden y ayúdalos...

*Te voy a devolver*  
la comida que tú nos has ofrecido:  
maíz...  
algarroba...  
maíz hervido...  
polenta, locro, mazamorra...  
cebolla...  
cabrito de la majada que cría la gente del Valle...

*Te voy a devolver...*  
la empanada, que simboliza cada una la alegría;  
jarilla, remedio que usaron nuestros abuelos  
y que seguiremos usando nosotros,  
también para hacer cocer el pan.  
Uvas, pasas, papas...

*Te voy a devolver*  
esta agua...  
ya que esta mañana pudimos observar,  
en la lectura de la piedra,  
que si tú lo permites  
este año va a ser un buen año de agua  
para poder cultivar.

---

<sup>1</sup> Estuve presente en la *Ceremonia de la Vida* el primero de agosto de 1999. Los textos que a continuación expongo tienen como fundamento una grabación en video realizada el primero de agosto de 1997 por el Prof. Juan José Rueda, del Instituto de Estudios Superiores de Santa María (Catamarca), a quien agradezco su amabilidad y buena disposición al regalarme una copia del original en su poder. El procedimiento seguido en la *Ceremonia* a la que asistí es el mismo.

Vino con el que nos alegras  
cada encuentro con los amigos.  
Gracias, Pachamama.  
Jugo...  
que nunca nos hagas faltar,  
Pachamama, Madre Tierra.  
Yerbeao...  
que lo vamos a compartir en tu veneración.  
Te pido que me ayudes  
y ayudes a la gente presente».

Es el turno de las copleras. Recita la primera: «Pachamama, Madre Tierra, te voy a poner estas ofrendas y voy a cantar una coplita». Lo hace acompañada de la *caja* (tamborcito):

«Que no falte el vino en ningún hogar...  
*Apacheta*, Madre Tierra,  
i'echame tu bendición.  
Pachamama, Madre Tierra,  
i'echame tu bendición.  
En nombre de la santa bendición,  
en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo,  
a toda la gente que está aquí presente  
y en todo el mundo».

Llega la segunda, que se arrodilla y canta:

«Le doy gracias a Dios,  
y a la Santísima Virgen,  
y a la Madre Tierra  
por lo que a todos nos ha dado.  
Yo *te ofrezco* este pan  
que no nos falte en ningún hogar.  
Este pan especialmente  
ni a los niños que aquí o lejos están.  
También *te ofrezco* la fruta  
y la comida que no nos falte.  
*Te ofrezco* toda esta yerba  
que nunca nos hagas faltar.  
*Te ofrezco* también el agua  
que no nos falte para saciar la sed;  
y tampoco para las plantas  
que las queremos ver florecer.  
Quiero *brindarte* este vino

como la sangre de Cristo.

Te doy gracias, Pachamama,  
por todito lo que nos das.

Esta planta que *te ofrezco*,  
que de ahí nazca otra plantita  
que nos cure todos los males.

*Te ofrezco* este yerbeao  
donde festejamos nuestras tradiciones.

Virgencita querida,  
que mi canto no se vuelva llanto.

¡Ay, Pachamama, Santa Tierra!  
que no te abras pa'una tumba,  
sino para una hermosa alegría.

Bendícelos a todos  
por este respeto que tienen  
[Hace una cruz con la mano sobre el pozo de ofrendas].

Pachamama, con la esperanza  
p'al año ya veremos qué nos das.  
Que no te abras para tumba  
sino pa'una hermosa alegría».

La tercera se aproxima y recita:

«Santa Pachamama,  
te vengo a *dispertar* con la cajita con una alegría  
[da tres toques].  
Y vengo a *darte de comer*,  
como vos me das a mí.

*Te traigo* estos bocaditos de verdura que yo tengo  
y estos yuyos para el remedio.  
Y la verdura que yo tengo en mi casa,  
eso tengo en este tiempo...  
Tengo choclo, zanahoria...  
que -no sé- ahí en el Valle donde yo vivo,  
creo que ninguna otra tiene.

Tengo otras verduras que también traigo  
para convidar a todos los amigos que van a mi casa...  
Y estos trabajos,  
pulseras y collares *te regalo*...  
que más fuerzas dé a mis puños  
y ande yo ande y todo esto.  
Yerbas y pasas,  
de la fruta que hago,  
pelones, maíz que cosecho en mi casa.  
Me dije yo esta mañana,

antes de ir al huerto  
de la salamanca de la Santa Pachamama,  
a dar vuelta a la piedra.  
¡Nadie lo cree!

Y les convido a este trago de vino,  
para todos los niños  
que a ver si son sanos al nacer.

Y ahora un yerbeao,  
que tomamos [toca la caja] en mi casa...  
Siempre a la música que estoy trabajando  
suena la música ahí.

Bueno,  
les canto con muchos compañeros.  
Yo siempre me pongo a cantar...  
Dame fuerzas en mi pulmón  
y de todo para poder cantar.

No te toco más  
porque ya hay muchos  
[suena la armónica]...

Adiós, Pachamama.  
Para todos los que han venido...

[Y canta, haciendo sonar la caja]

Del país y si fuera tu hermano,  
si fuera mi hermana coplera,  
andaría tras de ti  
cantando a la Pachamama Santa Tierra».

Llega la cuarta, hace sonar la caja y recita:

«Buenas tardes, Pachamama,  
buenas tardes, Madre Tierra.  
Aquí he venido a pararme,  
a cantar con mi cajita,  
a darte una tonada,  
a alegrar a mis compañeros  
y a todo el que ha venido a visitarte.

[Canta]

Y la vengo a llevar,  
la vengo a llevar,  
cajita i'nogal.  
Porque la quiero  
y la vengo a cantar,  
la vengo a cantar.

[Ahora recita]

Gracias, Madre Tierra,

gracias por todo lo que nos das.  
En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.  
Amén.

[Se santigua]

Te doy las gracias  
y te pido suerte  
para mí y para todos nuestros compañeros.

[Ofrece, depositando en el pozo]

Y *te voy a regalar* estas empanaditas  
para que así no nos falte qué comer.

Y esta agua,  
para que siempre tengamos agua  
para que podamos sembrar  
y tengamos todo  
lo que nos hace falta.

Bueno,  
un poquito de vino,  
este yerbeao que siempre  
nos alegra cuando estamos en una fiesta.

Bueno,  
gracias Madre Pachamama,  
que nos ayudes  
para que para el año  
estemos junto con vos.  
En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Se acerca la quinta, que se arrodilla y recita:

«Santa Pachamama  
[se quita el sombrero].  
En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.

Te pido, Santa Pachamama,  
en este pueblo unión, tranquilidad,  
que nos sepamos comprender.

Y Dios también

[mira hacia arriba y hace indicación con la mano],  
que nos sepa comprender  
y nos mande agua.

Que Dios vuelque a la tierra  
que estaba mojada.

Que nos dé agua,  
porque todo lo que pedimos aquí,  
en Amaicha,  
es agua, agua, agua,  
porque no tenemos agua,  
Santa Pachamama.

Te pido con todo corazón,  
yo soy una mujer de campo  
que vivo sembrando.  
No soy jubilada,  
no soy mensualizada,  
sino vivo sembrando,  
poniendo el maíz  
para poder dar de comer a mi hijo.

Agua,  
le pedimos tanto al Dios del cielo,  
y que haiga unión.

Pido por todos los artesanos,  
por todos los artesanos,  
que sigamos creciendo  
por nuestra madre...

*Y te doy de comer*  
este maíz que nosotros sembramos,  
que ponemos.  
Te pedimos nosotros agua,  
para cosechar nuestro maíz,  
para cosechar nuestra cebolla,  
para cosechar,  
para cosechar nuestros... nuestra uva,  
las viñas, las papas que nosotros también sembramos.  
Lo que te pedimos es agua.

Y esto es de la uva,  
que nosotros hacemos,  
el yerbeao,  
para tomar el vinito.  
Y todo esto lo cosechamos  
nosotros en la... viña.

*Te doy este vinito*  
para que santigües a todos los santafesinos  
que han venido,  
nuestros grandes amigos.  
Que nosotros también vamos allá  
a visitar sus pueblos.

Esta agüita, también,  
para que cuando tengan sed  
tomen agüita de la Santa Pachamama.

Este yerbeao que enseguida  
van a tomar todos ustedes para alegrar.  
Esta algarroba,  
que hacemos la ñapa y el patay.  
Que las plantas que han puesto  
el Sr. Mamaní y María... Balderrama  
y la Sra. Choque.  
Esto es de la algarroba que están poniendo...



[Canta]

Mañana...

Que todos los que han venido  
que para el año Dios les dé camino,  
que vuelvan a verte,  
que vuelvan a verte.

[Y recita de nuevo]

Voy a hacer un poquito de silencio  
de un dolor tan grande  
para mi amigo... que murió,  
que nos apreciaba a las copleras  
y hacía todo lo posible  
por que salgan adelante.  
Y hoy también le ponemos un poquito de tierra  
por su dignidad,  
que ha tenido un corazón tan bueno.  
Y no quería morir  
por no dejar su Amaicha.  
Pero Dios se lo llevó.  
Dice que allí le hace más falta.

[Canta]

Pobrecito...

que ha muerto,  
en la Pachamama lo volvemos a enterrar.  
Que Dios le conserve en gloria  
por haber sufrido tanto.

[Vuelve a recitar]

Y mi amiga Rosita Guanco también,  
nuestra compañera que murió en Tafi,  
y yo i'estado ahí.  
Y aquí está la Sra. Libertad  
que la despachó con tanto sacrificio  
y con tanto *gasto*...

Gracias, Pachamama.

En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Se aproxima la sexta, que se arrodilla y se santigua:

«En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.  
No sé si decir buenos días o buenas tardes,  
Santa Tierra, Pachamama.  
*Aquí te vengo a saludar,*  
que vos sos madre nuestra  
y que siempre te vengo a pedir  
que nos des un rocío divino  
de Dios y de la Virgen de los santos cielos,

para que todos nosotros sepamos estar,  
sepamos acordarte/acercarte  
ante Dios y la Santísima Virgen  
para que estemos siempre salvos de todo,  
para que nos ayudes y protejas  
y nos des tu santa...

*Aquí te voy a dar*  
pan, papas  
que cosechamos en nuestro Valle,  
la jarilla  
que florece para la primavera,  
p'al verano,  
que están amarilleando los campos.

*Te doy* esta comida  
para que no nos falte comida.  
Todas estas yerbas,  
las pasas para que nos des lindas uvas,  
para que podamos hacer el arrope,  
para que hagamos todas las cosas  
que se hacen de la uva.

*Te damos* azúcar,  
para que no nos falte mate cocido  
para todos los niños que hay pobres,  
que nunca falte el mate cocido,  
el pan.  
Esta agua para que haiga agua este verano.  
Este vino,  
que lo tomemos ¿cuándo?,  
en toda hora, en todo momento...  
Este yerbeado,  
que lo tomamos nosotros,  
aquí en estos Valles Calchaquíes,  
cuando señalamos las cabras, las ovejas...  
Que haiga pasto para todos los animales  
y haiga hierba para toda la hacienda  
que nosotros tenemos  
y que tiene toda la gente.  
Que haiga...

Bueno,  
no te digo más Santa Tierra.  
Te pido, Santa Tierra,  
ayuda por todos nosotros  
que estamos aquí de vuelta.  
Que tengamos vida y salud para el año,  
que estemos aquí juntos.  
Y que...

Gracias por Víctor Hugo  
y por toda la gente que...  
En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Llega la séptima, que se arrodilla y recita:

«En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.  
Madre Tierra,  
*te vengo a visitar* hoy día,  
un día tan bueno y tan lindo,  
tan amable y tan hermoso.  
El sol, hermoso día,  
¡no sé cómo explicarte, Madre Tierra!

Me he venido tan de lejos a verte,  
a conversar con vos, Madre.  
Por darte infinitas gracias, Madre Tierra.

De mi hacienda  
he venido *a invitar* estas orejas,  
Madrecita Tierra.  
Un poquito de coca,  
mistol de los cerros,  
Madre Tierra.

Te doy gracias, Madrecita querida,  
bendita,  
y siempre me bendizcás a mí  
y a todos mis compañeros  
de ciertos lugares,  
a los que están presentes  
y a los que están ausentes también,  
Madre Tierra.

Que nunca nos falte nada,  
Madrecita querida.  
Cuando queramos viajar  
que nos pongas un vehículo sano y bueno.  
Que lleguemos a nuestras partes  
que queremos llegar,  
Madrecita Tierra.

Te doy infinitas gracias,  
que me pusiste todo para viajar,  
para venir a verte,  
Madrecita querida.

*Te invito* a estas algarrobas  
que mis compañeros queridos  
te invitan también.  
Que *te inviten*, Madre Tierrita,  
que tan lejos no te he podido traer tanto.  
Pero que *te traigo*  
unas orejitas de mis chivos.

Madrecita Tierra,  
*te invito* a este maíz.  
Que todos los que siembran

que Dios y la Virgen les ayuden,  
Madre Tierra.  
Que tengan muchísimo que comer.  
Esta jarilla,  
también pa' los animales.  
Estas papitas,  
este pan,  
y Madrecita Tierra  
que nunca nos falte que comer,  
nunca, nunca, Madre Tierra.

Esta agüita,  
por todos los que pedimos agua...  
Yo también, también yo, Madre Tierra.  
Que nunca nos falte el agua  
Madre Tierra,  
*te invito* a este vinito,  
que tanto le gusta a nuestra Madre Tierra.  
Que produzcan las viñas todos los años,  
que haiga de todo,  
Madre Tierra.  
Este [yerbeao]<sup>2</sup>,  
¡lo usamos tanto cuando señalamos!  
A los chivitos también les invitamos.

[Suenan la caja y cantan]

Cuando salgo del desmonte  
ya los cerros, ya te sienten  
en la quebrada...  
Y a donde se besan nubes blancas,  
y allá en la casa de la Pachamama.  
Se<sup>3</sup> juntamos con las aves del campo  
y en esas tremendas madrugadas.  
Y a cantarle coplas y tonadas,  
y a cantarle coplas y tonadas».

La octava se aproxima y se arrodilla, recitando:

«Y he venido solamente  
a perderle suerte pa' todo el público  
que están presentes.  
Y felicidad para todos,  
y la bendición de Dios  
para que nos ayude.  
Y a los que han venido de lejos  
que les vaya muy bien en su viaje.

---

<sup>2</sup> No pronuncia la palabra, pero se supone.

<sup>3</sup> Modismo local que sustituye al pronombre personal *nos*.

Que anden feliz  
y que lleguen a su casa tranquilos.  
Eso es lo que le pido  
a la Santa Pachamama yo.

Y de mi casa he venido yo  
y ahora yo le voy a cantar una tonadita,  
no, después.

[Ofrece sobre el pozo]

Que haya mucha cebolla, Pachamama,  
y jarilla pa' lavarme los pies,  
y maíz para comer el locro, para...  
y el vinito p'hacer asentar la comida,  
y yerbeao p'hacerme quedar un poco ebria,  
d'ese fuerte.

Y este/esta harinita  
pa' que me dé suerte pa' tener y juntar  
p'al año tener mucho patay,  
si estoy con vida y salud  
y Pachamama permita.

Y nada más.  
Les voy a cantar una tonadita.

[La recita primero y la canta después]

De mi casa m'hi venido  
y a cantarte como una chicharra,  
como una chicharra.  
Y ese es todo el gusto que yo tengo  
y andar cantando,  
y andar cantando.  
Pachamama, Pachamama,  
si nos querés dar,  
si nos querés dar...

[Vuelve a recitar]

Bueno,  
doy fuerte y redoble  
para todos los angelitos que están por acá.  
Que se eduquen bien  
y sean mejor que yo  
cuando sirvan a Pachamama.

[Canta otra tonada, que recita previamente]

Esta pobrecita González  
canta su tonadita,  
Pachamama.

[Y recita]

Bueno,  
a lo último hoy es viernes.

Una oracioncita del viernes  
y favorezca todo  
para que nos dé suerte  
pa' toda nuestra sementera  
la Pachamama.

Yo la voy a decir,  
a ver si la aprenden la oración,  
yo la sé:

“Hoy día viernes,  
en la cruz clavan a Jesús.  
Tiembla la cruz,  
tiemblan los clavos,  
dice Pilato.  
¡Qué miedo le da!

Y si gloriarlo no hay miedo,  
ni temor, ni contemplación.  
Tendrás esta oración  
por todos los viernes del año  
y saca un alma de pena  
y la suya de pecado.

¡Quién la sabe y no la reza!  
¡Quién la oye y no la aprende!  
A la hora de su muerte  
sabrás lo que contiene  
la muerte del pobre Cristo:  
no morir por sus pecados  
sino por los míos y ajenos.

¡Oh, manso cordero!  
Yo soy una pecadora  
que una vez más me pesa  
de haber un Dios tan bueno.  
Nada tengo que darte, Señor,  
todo es vuestro,  
todo lo tengo *prestao*.

La Virgen del Rosario,  
que viva y descanse.  
La Reina de los Cielos.  
Amén. Jesús, María, José”.

Bueno, Pachamama,  
rogad que p'al año  
esté con vida y salud.

Bueno, eso nomás.  
Adiós, Pachamamita».

La novena canta de rodillas:

«Tierra bendita,  
que has protegido mi siembra  
y mi ganado también.

[Y recita ofreciendo]

Este maíz,  
para que nunca nos falte para comer.  
Esta empanada,  
la papa...  
*Te doy* esta agua...  
Este yerbeao...  
Este vino también... de nuestro Amaicha.  
Jugo con agua de nuestro Valle Calchaquí.  
Esta algarroba de nuestro Amaicha.  
El maíz... que no nos falte.

Te damos gracias, Pachamama,  
que nos des vida para el año...».

La décima canta de rodillas:

«Santa Pachamama  
danos tu bendición.  
Te esperamos pa' una alegría  
y corazón,  
y corazón.

[Luego recita]

P'al año, cuando vuelva,  
si Dios nos da vida,  
te esperaremos con los brazos abiertos  
y esperándote sobre la orilla de la fosa.  
Que Dios nos sabrá dar vida, salud...  
a todos».

Llega un varón de unos treinta años, quien se arrodilla, se quita el gorro de lana y recita:

«Pachamama,  
*gracias te doy*  
por lo que nos has dado,  
por lo que nos das  
y por lo que nos darás.

Que germine la semilla de la paz,  
que tengamos suficiente prudencia  
para no seguir destruyendo el planeta.

[Ofrece maíz, agua, vino, jugo y yerbeao.

Después, canta una estrofa que antes ha recitado]  
Ya viene despuntando el alba  
y acercándose el sol.  
Iluminando a la Pachamama  
en todo su esplendor».

Se aproxima un adolescente, que recita haciendo sonar la caja:

«Adiós, Pachamama, adiós.  
Te dejo y me voy llorando.  
La despedida es muy triste,  
la vuelta quién sabe cuando...

[Acto seguido canta una estrofa que antes ha recitado]

Vamos, Pachamama, Pachamamita,  
compañera de mi buen año.  
Vamos pa' donde el sol se pierde,  
a donde los altos doblan la punta.

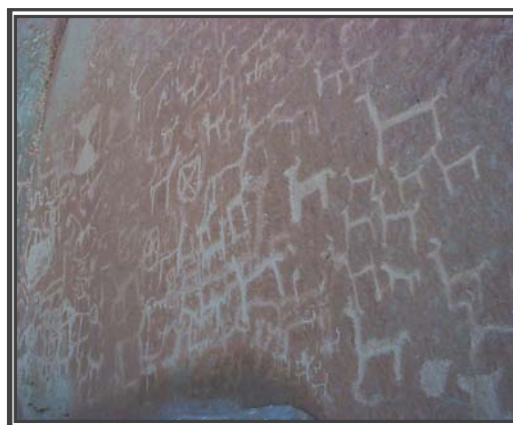
Vamos, Pachamamita,  
si algún alivio tuviera,  
pasaría toda la noche,  
aunque dormir perdiera...».

Al final cantan copleras y copleros girando en torno de la boca, ya tapada. La algarabía diluye la letra, entre el arrobado de la caja y el quejido de la voz. Se da paso después a la comida, prolongada entre tonadas. Y hacia las 16:30 h., con arcos de caña y ramas de las que penden choclos y rosquillas, se celebra el *topamiento*, en el que se entrecruzan los arcos, con los varones en procesión tras de uno y las mujeres del mismo modo tras del otro. Es el momento de manifestar las quejas mutuas y los motivos de las mismas. Todo concluye con la confusión del tumulto, en el que se arrancan los objetos que penden de los arcos entre gritos de ebriedad y harina de algarroba al viento, que torna a todos blancos y difusos, cantando y bailando en efusividad sin disimulo ni recato.



## 1.2. Mitos y ritos vigentes en el folklore y la leyenda: raíces seculares y vestigios actuales

En su reminiscencia actual la *Ceremonia* de la *Fiesta de la Vida* dedicada a Pachamama es un rito originario que asumió elementos cristianos. Memoria histórica no del todo consciente, es un complejo dinamismo de supervivencias y mutaciones que manifiesta elementos de una cosmovisión perdida, mas no agotada, en la que reverberan significados antiguos en formas nuevas y en la que perviven las antiguas en elementos que las revisten de significados novedosos. Simbiosis en constante reinterpretación que ensancha el área semántica de lo original al resignificarse y refuncionalizarse. La identidad del pueblo se despliega como la continuidad de una historia de conexiones y discordancias, complementariedades y conflictos, desarrollos y frustraciones de un pasado indígena que asume formas nuevas para pervivir.



*Petroglifos Antofagasta de la Sierra  
Provincia de Catamarca*

Pachamama está presente en todo el mundo andino. Numen propiaciatorio «de la fertilidad, de la vida y bienestar, muy temida por su ira y cuyo rostro era desconocido; la tierra la representa, por eso *Pacsha* es la madre de la tierra y a quien se le hacen las mejores ofrendas consistentes en productos alimenticios o de sus cosechas, junto con coca, bebidas, sangre de un animal sacrificado e hilos de colores; todo lo cual se entierra en lugar sagrado» (Navamuel y Cabral, 1984: 89-90).

Su propagación como término quechua en lugares donde se hablaron otras lenguas, caso del Valle Calchaquí, se explica tanto por el proceso inculturador incaico como por el marcado *carácter ideográfico* del mundo andino. El carácter ideográfico de una colectividad explica la difusión de un mito representativo en pueblos de distinta lengua y cultura, dada la existencia

entre ellos del elemento que se representa. Así, es razonable pensar que con el proceso incaico de inculturación el sentido mismo de la apreciación originaria fuese asumido y dinamizado -con sus innovaciones y sus pérdidas- en el ideograma de Pachamama. Los ideogramas se concretan en pinturas (*pictogramas*) y/o incisiones (*petroglifos*) que reflejan «ideas o cosas mediante una reducción a los elementos esenciales que las pueden sugerir» (Cirlot, 1997: 255).

Los ideogramas refieren propiedades, caracteres o aspectos propios del objeto que se representa, siendo los pictogramas y los petroglifos figuraciones esquemáticas de hombres, animales, montañas, ríos, escenas de caza y danza... que reflejan el mundo en el que se mueve el grupo de pertenencia. La toponimia y la antroponimia entrarían también en la consideración del mundo signico, dado que por lo general muestran la condición de la persona o del lugar, su actividad y sus características<sup>4</sup>.

Constituyen «la transición entre la imagen estrictamente representativa y el signo convencional, de un lado, y el alfabético, de otro» (Cirlot, 1997: 255). El ideograma puede ser concebido o como imagen autónoma o como componente de un sistema para la transmisión de conocimientos. Pienso que el ideograma calchaquí se refiere a la primera acepción: más que mencionar evoca. Los ideogramas calchaquíes son *símbolos gráficos* que poseen un fuerte ingrediente *mnemotécnico*. No hemos de buscar en ellos excesivos esteticismos.



*Petroglifos en San Antonio del Cajón  
Santa María - Catamarca*

Como dice Cirlot, «los impulsos estéticos de la humanidad son muy posteriores a su necesidad de expresar significaciones cósmicas» (1997: 232). Por eso aconseja distinguir entre *imágenes realistas imitativas* (propia mente dibujos o pinturas), *imágenes esquemáticas imitativas* (buscan el sentido rítmico de la figura tanto como su forma exterior) e

---

<sup>4</sup> Serge Gruzinski aborda el tema en su particular visión del mundo mexica, con los matices propios y su terminología específica (cf. Gruzinski, 1991: 20-21).

*imágenes rítmicas puras* (como, p. ej., los animales derivados de las huellas que dejan al caminar). Conviene también matizar que en el simbolismo gráfico nada es arbitrario, aunque pueda haber elementos convencionales. Tiene que ver, además, con la representación del espacio y del tiempo. Los ideogramas así hacen: «todo sigue un sistema que parte del punto y se expande hacia las figuras más complejas, en las que figura, ritmo, cantidad, situación, orden y dirección explican y definen el diagrama» (Cirlot, 1997: 234). Las divisiones tridimensionales están representadas, por ejemplo, en la *cruz*, a veces diseñada de tal manera que se orientan a los puntos cardinales más el cénit y el nadir.

Con frecuencia las tradiciones se difunden por la existencia de elementos comunes en un mundo de imágenes, representando no tanto palabras o frases cuanto conceptos e ideas. Lamentablemente la única vía de acceso que nos queda al sentido de la *Pacsha* de los kakanos es el significado mismo de Pachamama, con las peculiaridades que nos cuentan los cronistas y sus reviviscencias actuales. Estamos ante un *ethos* enraizado en el pasado indígena con matices de aculturación propios de la colonización española. Su alcance no llega más allá del siglo XVIII en los elementos importantes, pero su contenido es consecuencia de cambios fundamentales, en muchas ocasiones presente en mayor grado que los contenidos originales<sup>5</sup>. La cultura que recibe algo de otra que la coloniza suele conferir nuevos significados a los elementos que se adquieren y que éstos no poseían en su ámbito original. Más que de una permuta se trata de una multiplicidad de significados que se acomunan y superponen, configurando algo *plural* en lo que subyace la estructura originaria en formas que se *metamorfosean*. Quiere decir esto que, probablemente, no puedan encontrarse hoy significados unilaterales. O lo que es similar: pueden considerarse múltiples significados que a la simple apreciación parecerían excluyentes.

---

<sup>5</sup> «Las ideas y los métodos de vida introducidos por los conquistadores europeos agilizaron el pensamiento indoamericano, influyendo al mismo tiempo en la alteración de las creencias y los mitos, de modo que el contenido espiritual de las supervivencias indígenas incorporadas al folklore iberoamericano es ahora la consecuencia de mutaciones progresivas operadas por impacción de la cultura europea en tanto o mayor grado que por evolución de las tradiciones vernáculas, salvo los casos de hábitos y creencias religiosas de tenaz atavismo, tales, por ejemplo, la creencia andina en la *Pachamama*» (Ugarriza Aráoz, 1958: 36-37).

Conviene atender, además, a otra cuestión ya insinuada en el capítulo anterior: el área de este estudio no presenta en la actualidad rasgos de ritos y cultos imperiales cuzqueños, quizá porque fueron rápidamente sustituidos por el cristianismo. Pero queda también documentada otra posibilidad, tal como refiere el testimonio del P. Alonso de Barzana, quien proveniente del Cuzco conocía bien la religiosidad incaica. Sorprendido escribe así:

«Acerca de la religión o culto de todas las naciones que pertenecen a la provincia de *Tucumán* no he hallado ídolos ningunos a quien hayan adorado».

Y, en concreto, de los calchaquies escribe:

«tampoco hallé en estos rastro de religión alguna».

De todos ellos manifiesta que

«no conocían Dios verdadero ni falso, y ansí son fáciles de reducir a la fe y no se teme su idolatría, sino su poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros... Pero ninguna cosa de religión o culto suyo o cosa alguna o de algún fundamento» (Barzana, 1594: 79-80).

A los ojos del P. Barzana, los calchaquies pasaron más por ateos que por infieles.

En sus *Apuntes históricos de la Provincia de Salta en la época del Coloniaje*, Mariano Zorreguieta, refiriéndose a las *Cartas anuales* que el Provincial de la Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán, P. Diego Torres, escribía al Superior General de los jesuitas a partir de los datos aportados por los misioneros en la Misión de Calchaquí, dice lo siguiente: «Adoraban varios ídolos, el trueno y el rayo a quien tenían dedicadas unas casas pequeñas, en cuya circunferencia interior clavaban varas rociadas con sangre y vestidas de plumas de varios colores, a las que atribuían virtud de darles lo que poseían. Rendían también culto a otros ídolos llamados Caylles, cuyas imágenes labradas a su modo en cobre traían al cuello. Los Diaguitas tenían otros adoratorios que en su lengua llamaban Zupca, que significa el lugar de los sacrificios. Creían que el lucero y otras estrellas eran curacas difuntos; cuando se aprestaban a la guerra teñían las flechas con las raíces de la yerba llamada Coro, que creían acobardaba a los enemigos» (Zorreguieta, 1872: 19).

Lo que sí conviene considerar es que los comúnmente denominados

dioses del panteón incaico no han estado presentes en el espacio geocultural de los Andes Centro-Meridionales y no existen por acá referencias populares de los mismos. Se da entre los habitantes de la zona, sin embargo, una vaga confusión, quizá fruto de la hiperincaización teórica del mundo andino, y cierta ingenuidad, a veces interesadamente provocada por algunos movimientos indigenistas. La diferencia puede parecer sutil, pero es importante: en Calchaquí se dio una *autonomía local* bastante señalada durante la dominación incaica, que repercutió positivamente en la integración de unos pueblos que adquirieron técnicas de trabajo y de organización social hasta entonces inexistentes. Los incas, más que ocupación, lo que buscaron en estas tierras fueron expansión económica y alianzas que defendiesen los flancos estratégicos amenazados por la tribus de las selvas. De ahí el interés por la propagación de sus técnicas de cultivo agrícola y ganadero. Por ello no tuvieron problema en acomodar la religión oficial incaica a las constantes religiosas locales, lo que procuró una mejor asimilación por los nativos de los elementos que mutuamente compartían.

Allison Paulsen sostiene que en los Andes se han alternado períodos fértiles con largas épocas de sequía. El aumento de población durante los primeros causó grandes problemas en los segundos, lo que habría motivado el expansionismo inca y la conquista de los pueblos que no se sometiesen a sus alianzas (Paulsen, 1976: 121-132). En su *Nueva Chronica y Buen Gobierno* (1613), Felipe Huamán Poma de Ayala habla de un largo período de sequía - siete años- durante el reinado de Pachakuti, precisamente quien inició la gran expansión incaica. Lo que los incas buscaban, pues, eran zonas de abastecimiento, para lo cual ensayaron pactos, obligando militarmente a los pueblos que no se aviniesen a sus planes. En este sentido, y en lo que al Valle Calchaquí se refiere, la religión incaica habría venido a incorporarse a lo religioso allí vigente, y no al contrario. Las deidades cuzqueñas no invadieron el territorio calchaquí, sino que lo ya existente canalizó religiosamente las formas nuevas, si bien los incas habrían levantado edificaciones propias de sus instituciones. Esto daría razón también de la labilidad de estas formas a la llegada del cristianismo en su forma católica y por qué se diferencian los Andes Centro-Meridionales de la zona andina centro-septentrional, que Merlino y Rabey expresan así: «los gestos rituales del catolicismo han sido

incorporados a la religiosidad de raíz indígena, contrariamente a lo sucedido en zonas históricamente más centrales de los Andes -como el Cusco- donde inversamente fueron los gestos indígenas los que se han incorporado al catolicismo» (1992: 192).

### **1.2.1. El término «Pachamama»**

Pachamama es una palabra compuesta presente en las lenguas aymara y quechua. *Pacha* significa tierra y *mama* madre. Hay quien traduce «Madre Tierra» y «Madre de la Tierra», así como «Santa Tierra». La expresión que más se oye en el Valle Calchaquí es «Madre Tierra». En la cosmovisión cuatripartita incaica<sup>6</sup>, Pachamama tiene que ver con el mundo de abajo, con la tierra oscura, fértil y proficua, madre de las plantas, de los animales y de las gentes. Tierra fértil, vital, *kamaq pacha*, de donde nace la vida, lo que da vida a cuanto es. En el mundo incaico se le asocia, por ello, a *Pachakamaq*, animador de la tierra, su lado masculino<sup>7</sup>. El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) dice que,

«demás del sol adoraban a Pachacámac... interiormente por dios no conocido; tuvieronle en mayor veneración que al sol, no le ofrecieron sacrificios ni le hicieron templos porque decían que no le conocían porque no se había dejado ver; empero que creían que lo había» (1829: libro II, capítulo IV, 94-95).

Tanto *pacha* como *mama* son términos polisémicos. *Pacha* significa tiempo y espacio. «En el sentido de *espacio* designa el mundo, la tierra, el suelo, el lugar; en el de *tiempo*, empero, el período o espacio de tal, la época y también un determinado período de tiempo, del que precisamente se habla como día, mes, año, etc.» (Von Tschudi, 1891: 121). Según el *Vocabulario de la lengua aymara* del P. Bertonio, publicado en 1612, *pacha* significa «sin mudanza, o así como estaua la cosa». Szeminski ha seleccionado múltiples significados a partir de 18 términos de una docena de diccionarios de quechua y aymara, con el criterio de aclarar los múltiples significados de *pacha-kuti* (ir

---

<sup>6</sup> *Qaylla pacha* o mundo de los cabos, *Hanan pacha* o mundo de arriba, *Kay pacha* o mundo de aquí, *Uku pacha* o mundo de abajo (cf. Szeminski, 1993: 185).

<sup>7</sup> *Kamaq* es sustantivo del verbo quechua *kamaña*, que significa habitar o morar en un lugar. *Pachakamaq* sería también el morador del tiempo.

y venir, la vuelta de lo que vino, regreso, retorno, el final de una época y el comienzo de otra)<sup>8</sup> y *pacha-tikra* (cara oculta e invisible de lo que se ve, el interior de lo exterior, el adentro del afuera)<sup>9</sup>. Entre ellos -dice Szeminski- «hay un grupo de términos que dan a la *pacha* una dimensión social (*pachaka*, *pachachi*), sagrada (*pacha* como equivalente a *waka* [huaca]), de duración (*pacha* o lo que cambia) y de cambio (e. g. *pacha hilata*, el zorro; el zorro es señal de *pacha-kuti* y símbolo de *Pacha Kamaq*, dios de los terremotos y dueño del mundo de abajo)» (1993: 206).

*Mama* tiene también varios significados: señora, hembra, matrona. *Mama ccocha* significa en quechua mar y *Mama coca* dice referencia a la coca de hojas grandes. En aymara *Mama* significa también metal de piedra y *coq mama* plata y oro no fundidos. *Mama cota* es laguna grande y *Mama amca* papa [patata] grande. *Mama hamppatu* significa sapo grande y Pachamama tiene una marcada relación simbólica con el sapo, símbolo de fecundidad. Madre es un significado asumido. Así, *mamatay* y/o *mamay* se usan en lengua quechua tanto para dirigirse tiernamente a la madre carnal como para invocar a Pachamama (cf. Mariscotti de Görlitz, 1978: 29-30).

Pachamama es madre fecunda. Ella «nos parió en el comienzo de todas las cosas, y por eso es la madre de toda clase de hombres, la madre de todas las naciones. Ella es la madre del trueno, la madre de los ríos, la madre de los árboles y de todas las cosas. Ella es la madre del mundo y de los hermanos antiguos, el pueblo de piedra. Ella es la madre de los frutos de la tierra y de todas las cosas. Ella es la madre de nuestros hermanos más jóvenes, los franceses y los extranjeros. Ella es la madre de nuestros adornos para la danza, de nuestros templos, y ella es la única madre que tenemos. Ella sola es la madre del fuego y del sol y de la Vía Láctea... Ella es la madre de la lluvia y la única madre que tenemos. Y ella nos ha dejado una prenda en todos los templos... una prenda en forma de cánticos y danzas» (Eliade, 1980: IV, 24).

Pachamama es la voz que denomina la dimensión numénica de la

---

<sup>8</sup> El *Moderno Diccionario Temático Bilingüe Español-Quichua/ Quichua-Español del Área Noroeste Argentino-Suroeste Boliviano* traduce: «Cataclismo. Hecatombe. Terremoto» (Palaire, 1994: 464).

<sup>9</sup> El citado *Moderno Diccionario* traduce también «Cataclismo. Hecatombe. Terremoto» (Palaire, 1994: 464).

tierra. Es «la tierra que produce los cultivos que sirven de alimento a los hombres, y el paisaje con sus diversos accidentes en los que la fuerza sobrenatural se manifiesta a cada paso, es su imagen misma» (Mariscotti de Görlitz, 1978: 31). Se la invoca al inicio de cada empresa: al sembrar, al cosechar, al marcar y señalar el ganado, al iniciar el viaje y en su trayecto: «¡Cusiya! ¡Cusiya!» (ayúdame, haz que todo vaya bien). Como escribió J. Z. Agüero Vera, «los pueblos andinos, agrícolas especialmente, por necesidad de vida, debieron tener siempre un culto especial por la tierra proficua, por la montaña siempre misteriosa y maternal, que vertía sus torrentes y atesoraba sus reservas de agua, de oro, de plata y cobre» (1972: 29).

Por su referencia a la fecundidad, Pachamama guarda relación con *Tata Inti*, numen masculino del sol. *Inti*, padre de la luz, era remitido entre los incas a la creación y el origen en la pareja Pacha o Pachamama y *Huiraqocha*, padres generadores de todo. Pachamama como numen maternal terrestre y *Pachakamaq* como numen animador del mundo de abajo, refieren la unidad de lo real. No se concibe la fecundidad sin relación al seno maternal, tampoco sin referencia a la fuerza fecundante masculina, imagen remitida al sol, símbolo de fecundidad acompañado por la lluvia, y cuya imagen se acomuna en las representaciones fálicas. Todos somos hijos de la tierra y del cielo, frutos de esta *hierogamia*. El cielo manda la lluvia que fecunda la tierra, cuyas semillas hace germinar la fuerza generativa del sol, que sostiene con su luz y su calor cuanto surge de la madre tierra. La vivencia humana de los ritmos de la naturaleza y su *antropomorfización* confiere a los orígenes un ambiente festivo, con el doble sentido unificado: ritual y lúdico, salvífico y orgiástico.



*Menhir de Tafti del Valle  
Tucumán*

En verso lo canta un poeta contemporáneo:

«Canto la tierra,  
esposa del Cielo  
y madre



de todo lo que alimenta o descansa  
en su regazo.

[...]

Canto la tierra,  
que también es criatura y padece  
el odio y el amor;  
que palpita, se estremece, salta y quiere gritar;  
se desangra en arroyos de amargura  
y vomita su entraña en los volcanes.

[...]

Canto la tierra  
que es pastora, y sustenta y apacienta  
los rebaños;  
que es labradora y siembra y siega;  
que cosecha los racimos y los granos  
y nos da de su pecho leche y miel.

Canto la tierra en donde  
la mirada de Dios se recrea;  
y donde  
el hombre tiene su morada,  
hace cuna,  
cava fosa,  
gana su pan,  
bebe su vino  
y  
espera merecer su cielo» (Jijena Sánchez, 1954: 55-57).

### **1.2.2. «Pagar a la tierra», porque «no da así nomás» (Berg, 1989)**

Pachamama es celebrada el día primero de agosto, al comienzo del año agrícola con la preparación de la tierra para la siembra. Al amanecer el humo de los sahumeros sume entre nubes los pueblos y ranchitos más alejados de quebradas y cerros: se trata de quemar lo malo, de preparar todo para que en la primavera Pachamama sea propicia. Los humos propiciatorios alejan los malos espíritus, que se esconden en cualquier rincón del lugar donde se vive o trabaja. De ahí que haya sahumeros por doquier, en ocasiones marcadamente señalados y ubicados según los puntos cardinales. La *garroteada* de la ruda al inicio de los ritos de madrugada tiene también como finalidad la expulsión de

lo nefasto<sup>10</sup>.

Cualquier referencia a la *producción* agrícola o ganadera comporta referencia de *propiciación*. Pachamama *quiere dar*, mas para ello hay que corresponder al menos con un *pago* al año, sobre todo el del mes de agosto, cuando ella «despierta» de los letargos del invierno y «tiene hambre»: es necesario *corpachar*<sup>11</sup>, acogerla entre nosotros, hospedarla, darle de lo nuestro como reconocimiento de que ella nos lo dio el año anterior, de modo que devuelva con creces nuestra ofrenda (coca, aloja, chicha, tabaco, maíz, ganado, agua, etc.). El hecho refleja un alto valor emocional: la tierra necesita buen trato, dedicación, cuidado, cortesía.

En los versos de Jaime Dávalos (1959: 120) se refleja lo anterior:

«¡Pachamama madre tierra!  
¡Ábrenos tu corazón!  
Tu entraña de miel salvaje  
quirusillas y yacón.

Devuélvenos tu sonrisa  
en los choclos y el maíz,  
danos tu sangre en la chicha  
que te ofrendamos aquí.

*¡Cusiya! ¡Cusiya! ¡Madre!  
bajo la luna y el sol,  
tan sólo somos semilla  
de tu sueño volvedor.*

Te corpachamos con coca,  
chicha, tabaco y alcohol,  
para que te echas gustosa  
bajo el peso del amor.

Crece la luna de agosto  
y es tiempo ya de sembrar,  
muéstranos, madre, brotando,  
que es dulce tu voluntad».

Octubre es el mes de los *conjuros*, por ser la época de la floración primaveral, y febrero el de la *fertilidad*, tiempo de cosecha que suele coincidir con el carnaval. El 18 de octubre, fiesta de san Lucas, es el día de las vacas, y

---

<sup>10</sup> La ruda suelen plantarla en los jardines de la casa, porque atrae todos los males que quieran hacer los de fuera a los que ahí viven. Así no son perjudicados.

<sup>11</sup> Del quechua *korpatjay*, que significa hospedar, ofrecer.

el 24 de junio, san Juan, el de las ovejas. Santiago Apóstol (25 de julio) patrocina a los caballos, san Antonio (17 de enero) a las llamas, san Ramón (31 de agosto) a los burros y san Bartolomé (24 de agosto) a los cabritos. Las primicias son siempre de Pachamama: «si se siembra, hay que depositar el primer grano en la tierra, en su honor; si se carnea, hay que arrojar al suelo la primera entraña de la res; si se bebe, hay que derramar una porción de líquido antes de hacerlo; si se come, igual cosa se hace con el alimento; lo mismo si se coquea; si se viaja, y si da con la *apacheta* del camino, hay que arrojar sobre ella el *acullico*, hojas de coca, gajitos de árbol, pedazos de palo, el cigarro que se fuma, un trapo, o cualquier otra cosa» (Quiroga, 1994: 41), como una piedra blanca. Todavía hay lugares en que, como decía Adán Quiroga a finales del siglo XIX, «la gente sembradora se adorna con cintas y moños de colores; llevan al rastrojo *locro* con librillo, el que se derrama sobre las espigas que guardan el grano de la siembra, rociadas de antemano con *chicha*. Lo que queda de la comida en sus respectivos pequeños *yuros* es enterrado en medio del rastrojo, con un poco de *llicta*. El más anciano invoca entonces a Pacha Mama pidiéndole que la siembra reditúe: ¡*Kusiya, kusiya!*» (1994: 41-42). Algo parecido dice de la caza, en la cual «invócase igualmente a la Pacha Mama para ser feliz en ella, dando vicuñas a los cazadores, sin mezquinarlas, y fortuna, sin *apunarlos*. Es a la falda del cerro, agrupados los cazadores, donde se cava un agujero, en el cual se deposita la ofrenda, consistente en gajitos de árbol, coca y *llicta*, durante lo cual el jefe de los cazadores derrama aguardiente y pronuncia la siguiente invocación:

*Pacha Mama - Santa Tierra*  
*Kusiya, kusiya*  
*Vicuñata cuay*  
*Amá-mi-cha-uáicho*  
*Fortunata cuay*  
*Amaón-cori-uaicha*  
*Kusiya, kusiya*» (1994: 42).

Margarita Fleming de Cornejo recoge el testimonio de Jacinto Erazo, vecino de Payogasta, departamento de Cachi (Salta), extremo norte del Valle Calchaquí. Comentaba don Jacinto

«que entre los lugareños había un hombre que se llamaba Mauricio Cata, que le decían el “cazador”, que vivía en los cerros y le gustaba

cazar llamas, guanacos y vicuñas, pero por matar, porque a la carne y al cuero no le daba ningún beneficio ni provecho.

Una tarde le encontraron unos cazadores, inconsciente en medio de una quebrada, luego fue hospitalizado en el manicomio, donde murió.

Comentan los lugareños que a Mauricio le había aparecido la “Pachamama” en forma de un guanaco gigante, de color blanco, cola larga y echaba fuego por la boca.

Esto le sucedió a Mauricio por ser un hombre cazador y egoísta y a partir de ese día nadie pasa por el lugar, y mucho menos de noche» (Fleming de Cornejo, 1998: IV, 128).

Significativo el testimonio recogido por la misma autora a Dominga Tito, de 57 años entonces, cuya procedencia refiere con la denominación genérica «Valles Calchaquíes». Dice así:

«Un señor que tenía su hacienda en el campo, no? Y ya ha llegado la época de ir a la marcada, a la señalada. Bueno, la madre la 'bía dicho:

- Llevá, llevá todo lo necesario, llevá velas alumbralo a la Virgen.

Qu'era una parte adonde estaba la Virgen del Rosario. – Alumbrá a la Virgen. Bueno. Que había dicho, bueno primero. Y ya cuando acomodado todo's que tenía todo para llevar para comer en la marcada. Entonces dis que le dice:

- ¿Llevas las velas hijito? Para que prendah a la Virgen alumbra, que te vaia bien.

- Uh, uste y la Virgen –que le dice. Siempre como los hijos son rebeldes.

- Uste y su Virgen. La Virgen si no come cabo no hace milagro –dice que le 'bía dicho.

- Ay, hijo, no digale así.

Entonce ya se 'bía alistau nomás y se ha ido.

- Bueno, me voy. Bueno, me voy.

- Hasta la vuelta, si Dios quiere hay que decir.

- ¡Cómo si Dios quiere! ¡No! Si Dios no me manda a mí. Si yo me mando. Yo tengo que ir a ver la hacienda.

Y se 'bía ido nomás.

La madre 'bía quedau rezando.

- Por qué será mi hijo tan rebelde –dis que le 'bía dicho.

Que dice:

- Cebo del asau también se le puede poner a la Virgen –s que 'bía dicho.

- Y así 'bia dicho y se ha ido. No ha dicho hasta mañana si Dios quiere.

Se ha ido y en la primer vaca que ha enlazau, lo ha ramiadu nomás y lu'ha' muerto. Y le ha ido mal. Porque, porque no ha tenido esa fe y debía 'star diciendo eso de la Virgen y que él se mandaba solo, no ha créido en Dios» (Fleming de Cornejo, 1988: I, 30).

El Inca Garcilaso de la Vega describe en sus *Comentarios reales* una modalidad cultual dirigida entre los incas a *Pachakamaq*, y que en el Tucumán se hace con *Pachamama*:

«A las cumbres, los españoles, corrompiendo el nombre, dicen *apachitas*, y que los indios las adoraban y le ofrecían ofrendas. *Apachecta* es dativo y el genitivo es *apachecpa*; desta participio de presente, *apachec*, que es el nominativo, y con la sílaba *ta* se hace dativo. Quiere decir: el que hace llevar sin decir quién es, ni declarar qué es lo que hace llevar. También quiere decir: demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas, dándonos fuerzas y vigor para subir por cuestas tan ásperas como ésta; y nunca lo decían sino cuando estaban ya en lo alto de la cuesta.

Entendían los indios, con lumbré natural, que se debía dar gracias y hacer alguna ofrenda a Pachacámac, dios no conocido, que aquellos adoraban mentalmente, por haberles ayudado en aquel trabajo. Y así, luego que habían subido la cuesta, se descargaban y, alzando los ojos al cielo y bajándolos al suelo, repetían dos, tres veces el dativo *apachecta* y, en ofrenda, se tiraban de las cejas y, que arrancasen un pelo o no, lo soplaban hacia el cielo, y echaban la yerba llamada *cuca* que llevaban en la boca, que ellos tanto apreciaban... a falta de cosa mejor, ofrecían algún palillo o algunas pajuelas, o un guijarro, o un puñado de tierra. De estas ofrendas había grandes montones en las cumbres de las cuestas. No miraban al sol, cuando hacían aquellas ceremonias, porque no era adoración a él, sino a Pachacámac, y las ofrendas, más eran señales de sus afectos que ofrendas. Estas ofrendas las hacían los que iban cargados, y no los descargados» (Inca Garcilaso, 1829: libro II, capítulo IV, 87)<sup>12</sup>.



*Apacheta y cruz en Loro Huasi  
Santa María - Catamarca*

<sup>12</sup> *Apacheta* tiene que ver en la lengua quechua con el verbo pasivo *apachikuy*, que significa: «Dejarse conducir o guiar, obrar por el dicho u hecho de alguno. Remitir

Los ritos agrarios (como la *danza de los suris*, imitando su movimiento que presagia el agua de lluvia) y ganaderos (como la *marcada* y la *señalada*) son manifestaciones de la vinculación de todo con Pachamama. Las ofrendas suelen hacerse en apachetas que hay a la entrada del corral, montones de piedras en cuyo interior -a la base- se depositan las ofrendas, que en algunos lugares como Jasimaná (Departamento de San Carlos, provincia de Salta) llaman *pacheros*.



*Apacheta de corral en Toro Yaco  
Santa María - Catamarca*

Según testimonio de José Rubén Quiroga, quien fue por años director del Museo *Eric Boman* de Santa María (Catamarca), y aunque desconocía el término -que testifica el sacerdote agustino Alfredo Martín Bravo-, estas apachetas de corral se levantan cada año. Los dones, depositados como ofrenda en su interior, están para que Pachamama los consuma: es buena señal que desaparezcan. Si no, tal vez sea que no le agradan. En Ovejería (departamento de Santa María, provincia de Catamarca) encontré en abril de 2012 una apacheta en el cementerio.



*Punjo en La Quebrada – San José  
Santa María - Catamarca*

Dignos de mención son también los *punjos*: cuando se «carnea» un animal, lo que tenía en el estómago se ofrece a Pachamama, haciendo montones que se agrandan hasta parecer pequeñas montañas. En Toro Yaco (departamento de Santa María, provincia de Catamarca) al punjo se le denomina *puneadero*.

---

o encomendar alguna cosa para un destino» (Lira, 1944: 52). El sustantivo *apachiy* significa: «Acto y efecto de remitir» (Lira, 1944: 52).

La señalada de las cabras es un rito peculiar que en el siguiente testimonio se realizó el primero de mayo, ya avanzado el otoño. Es un relato sobre la señalada en Casiyaco, cerca de Amaicha del Valle. Ángela Balderrama, hija del anfitrión, lo refiere así<sup>13</sup>:

«Llegamos a las ocho de la mañana, entre invitados, hijos y nietos. Nuestro anfitrión había preparado todo para la fiesta: chicha, aloja de algarroba, vino, locro, empanadas, una cabeza guateada, yerbeado, coca, cigarrillos, etc., como debe surtirse una “señalada”... La señal que se pone a los chivos en la oreja es para identificar a los dueños del ganado, entre los distintos puesteros, y si los animales se mezclan se respeta la señal. El dueño de la hacienda va cortando pedacitos de orejas que se los guarda en una chuspa [bolsita tejida] y luego estos pedacitos se ofrendan a Pachamama. En las orejas se les pone a los animalitos borlas de lana de oveja de colores [pompones], se les convida con chicha, y cuando balan mientras se los señala significa que quieren más aloja o chicha. Corrían el yerbeado, el mate y las empanadas, y los copleros no dejaban de cantar, para ayudar con su canto al dueño de la hacienda, deseándole suerte. Cuando se termina de señalar se buscan la mejor cabrilla y un chivo. Se les adorna con collares, flores, borlas y se los “casa”: entre los invitados se eligen dos padrinos y otra persona hace de cura. Y llega el momento de la coqueada; el dueño de casa tira en el suelo un poncho o una manta, arroja las hojas de coca e invita a los presentes a que vean las señales en las hojas de coca. Según el tamaño de las hojas que los invitados van ofreciéndole al dueño de casa, serán las futuras pariciones y el crecimiento de su hacienda.

Después llegó el momento de ofrendar a la Madre Tierra. En un lugar del corral cavaron el pozo en el cual se daría de comer a la Pachamama, sacando primero las ofrendas del año anterior, y ofrendando nuevamente lo que podrá ofrendar al año próximo. Al finalizar la señalada se cantan coplas y se da tres vueltas a la hacienda en el corral para luego liberarlas» (Balderrama, 1998: 5).

En *Superticiones calchaquies*, Pablo Fortuny relata lo siguiente:

«Primero, debe observarse bien la luna: si se halla llena o en cuarto creciente o, de lo contrario, basta elegir días que no sean desgraciados.

Determinada la fecha, por la mañana se planta una bandera y, al lado, se cava un pozo para las dádivas a la diosa. Luego, los invitados y los dueños se van cambiando hojas de coca diciendo: “aquí tenís (tal cantidad de ovejas, ganado, etc.), todo de bulto, y tantos (se nombra la cantidad) de multiplico”; se presagia con ello, y otras expresiones que se acostumbra, prosperidad y éxito para la hacienda.

Cuando finaliza la señalada o marcada, toman un macho y una hembra, los juntan, los cubren con flores, haciéndoles mirar a oriente...

---

<sup>13</sup> En Toro Yaco, departamento de Santa María, tuve la oportunidad de apreciar y comentar lo que significa tal proceso. Fue en mayo del año 2000.

Después se dirigen a un mojón de piedras (preferiblemente blancas); repiten los nombres del que recibe la hacienda y de los compradores; con lana forman un círculo dejando un corral, escarban primero en la tierra componiendo un hoyito en el medio, donde los dueños ubican la coca que les dieron por la mañana y, finalmente, con piedras se ofrecen grandes multiplicos y se tributan las oblaciones de estilo, cantando coplas apropiadas. La solemnidad aumenta si los patrones contribuyen generosamente o si los arrenderos son de los que “más pueden” (Fortuny, 1974: 108).

Los ciclos agrícola y ganadero se hallan simbólicamente motivados: preparación de la tierra, siembra y cosecha; marcada, señalada y construcción de corrales. El trabajo productivo tiene su *tecnología*, pero ésta más que mercantil es *simbólica*. En las economías de subsistencia el respeto por la fuente de la vida supone que el trabajo productivo ha de estar, a la vez, bien hecho desde el punto de vista técnico y bien encaminado desde el punto de vista de las tradiciones, de modo que tenga el fin que se persigue. Es esta última dimensión la que dinamiza lo visible e invisible de la naturaleza, recrea la realidad, renueva la vida. El lenguaje que se emplea tiene carácter *reverencial*: se pide permiso a Pachamama para roturar la tierra, se le brindan comidas y libaciones, se le dedican coplas y cantos. Si la tierra no nos responde como era de desear, la falta se deberá a alguna mezquindad por nuestra parte. Por eso es esencial saber escuchar y comprender el mensaje de la naturaleza. La ritualización del trabajo manifiesta plásticamente la anticipación del fruto de un modo simbólico. Son especialmente llamativos ciertos *símbolos prefigurativos*, que constituyen una modalidad de súplica sin palabras, *ideográfica*, no verbal sino imaginativa, que busca la operatividad en una especie de sacramentalidad *ex opere operato*. No en vano, cuando alguien se acerca a ofrecer una misa, suele emplear la expresión «*mingar* misa». Y la frecuencia de los exvotos de promesantes ante los santos (san Roquito, por ejemplo) se cuentan por miles<sup>14</sup>.

El P. Pedro Lozano recoge en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* el testimonio de otros autores que refieren cómo los

---

<sup>14</sup> Esto se aprecia claramente en la Parroquia de San José (departamento de Santa María, provincia de Catamarca), cuyo templo es Santuario de San Roque. También es común que para la fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo) se haga bendecir su estampa y se ponga en el rastrojo. Lo mismo que se hace con la estampa de san Roque, protector de las pestes y las enfermedades.



calchaquíes veneraban unos ídolos llamados *Caylles*, «cuyas Imágenes labradas en laminas de cobre traían consigo, y eran las joyas de su mayor aprecio: y así dichas laminas, como las varitas emplumadas, las ponían con grandes supersticiones en sus casas, en sus sementeras, y en sus Pueblos, creyendo firmemente, que con estos instrumentos vinculaban à aquellos sitios la felicidad... y que era imposible se acercase por allí la piedra, la langosta, la epidemia, ni otra alguna cosa que les pudiese dañar» (1754-1755: I, XVII, 425). Lafone Quevedo lo refiere en su *Diccionario de catamarqueñismos* calificándoles de «ídolos de los indios calchaquinos» (1927: 74). A modo de talismanes, pueden ser amuletos o fetiches. Los primeros solían portarlos colgados al cuello o metidos en la *chuspa*; los segundos eran fundamentalmente *illas*, es decir, imágenes del ganado ofrecidas a Pachamama para su reproducción.

Entre los rituales conviene distinguir fundamentalmente dos tipos: *regulares* y *coyunturales*. Los primeros son los que se celebran de un modo cíclico, a saber, los típicos de la tierra y del ganado de que hablamos hasta aquí. Los segundos son los que tratan de responder a ciertas necesidades y emergencias, como las sequías, por ejemplo, que mueven a desplegar *rituales de lluvia*, como la *danza del suri* o las procesiones con la imagen de san Isidro.

### **1.2.3. Pachamama y otros númenes**

Intentamos el develamiento de lo que podríamos llamar *mitología calchaquí* a partir de recuerdos, prácticas y latencias que perviven en el transcurso de los tiempos y en las metamorfosis de sus formas. Hemos de prevenirnos, sin embargo, de la configuración de un panteón calchaquí a imagen del incaico. Podemos llegar a aceptar, por ejemplo, la presencia del culto astrolátrico del mundo inca como oficial entre los diaguitas durante la dominación del Imperio del Tahuantinsuyu. Pienso, sin embargo, que en el Valle Calchaquí no arraigó en la población ni en la conciencia popular, de modo similar a como sucedió con la lengua quechua. Más bien, y como dice Agüero Vera refiriéndose a todo el mundo diaguita, «adoptaron, antes que los mitos nuevos, la superior cultura de los conquistadores, sobre todo lo relacionado con la agricultura, el laboreo

de las minas, la domesticación de los animales selváticos, reservándose el culto a las divinidades de sus mayores, tan sencillas como poco complicadas en su concepción y en su culto» (1972: 196).

Refiriéndose a los habitantes del cerro, Juan Bautista Ambrosetti se lamentaba a fines del siglo XIX del recato -incluso de la desconfianza- del calchaquí para hablar de estas cosas, «puesto que siempre temen -dice- la burla de quien les oye, y porque, en su mayor parte, las ceremonias revisten para ellos un carácter íntimo, que efectúan sólo dentro de su comunidad... En los pueblos, en las iglesias, oyendo a los sacerdotes, niegan la práctica de estas ceremonias, y las ocultan, quizás, hasta en la confesión; puede ser que algunos hagan propósito de enmienda, pero en llegando a sus montañas, colocados de nuevo en su ambiente, la herencia vibra otra vez en sus cerebros, el temor a la Pacha Mama surge en ellos, y las ofrendas y libaciones en su honor se repiten en cada una de sus faenas, con la persistencia de un rito» (1976: 75-76). Estamos, pues, ante una peculiar modalidad de *númenes demóticos*: sin templos, sin imágenes esculpidas o pintadas, sin ofrendas en oro o en plata. Cabe decir, sin embargo, como en el caso de *caylles* e *illas*, que probablemente habrán de ser considerados en sentido propiciatorio.

Según dice Pablo Fortuny, Pachamama «en las vecindades, cambia de nombre y se especializa en ciertos detalles; en Quebrachal, no come más que los lomitos y la reconocen como Madre de la Hacienda. En la Frontera, yendo hacia Santiago, es la Madre del Monte, mujer de larga melena que protege las colmenas» (1974: 106). Pachamama es presentada como *numen femenino*. Mas, como el mismo Fortuny escribe, «las mozas atropelladas por gauchos crueles llaman a los nacidos de esta desgracia "hijos del monte", asegurando que no ha intervenido hombre alguno, sino cierta complacencia de la diosa» (1974: 106). Cuenta Adán Quiroga que en Tinogasta (Catamarca) hay una tradición según la cual cuando alguien se extravía por los cerros y ve la cara de Pachamama o «no sale más de ellos, o vuelve influido, o lleno de *daño*, sin duda lleno de anhelos eróticos y deseos lúbricos» (1994: 38-39). Según esta misma tradición, «mujeres hubo que fueron al cerro y *quedaron en cinta*, sin haber tenido contacto con hombre alguno» (1994: 39).

Más allá de precisiones podríamos preguntarnos: ¿qué pasa en el cerro? Supongamos que la pregunta provenga de un chiquillo despierto que se la

dirige a su abuelo. Tal vez el *tatita*, si tuviera mi lenguaje, le respondiera así...

1° En el cerro está el *Llastay*, protector de llamas, vicuñas y guanacos. Hijo de la montaña, cuida de las aves que no vuelan, como el suri. Nadie lo ha visto, pero a veces se reviste de guanaco o de vicuña.

Numen genuino del Valle Calchaquí, según F. Coluccio (1990: 254), al *Llastay* se dirigen los cazadores cuando van a iniciar la caza, pues él también requiere propiciación. De lo contrario se corre un doble riesgo: no obtener la caza o/y *apunarse* [mal de altura] en el cerro. Como protector de los animales su cuidado llega al punto de que a los cazadores que cazan en exceso les extravía por veredas ignotas, peleando incluso con ellos y haciéndoles perecer. Quienes se dedican a la caza, además de reverenciarlo y ofrendarle dones, han de cuidarse de molestar a las hembras preñadas o que amamantan a sus crías, así como los huevos de las aves. En el imaginario popular se le suele representar como alguien que encanta a los cazadores tocando la quena de fémur de cóndor (cf. Coluccio, 1990: 254-255; Fernández Chiti, 1997: 153). Agüero Vera narra el testimonio de un habitante de las serranías de La Rioja, que habla de su lucha con el *Llastay*. Dice así:

«Yo era un muchachón aún y formaba una partida de caza en el Negro Overo. Hubo un momento que, siguiendo de cerca a una manada de guanacos, me extravié por entre quebradas nunca vistas. Por senderos intrincados, por laderas en que sólo anda el ratón chinchilla y la vizcacha de la sierra, llegué por fin a una explanada. Como si me esperara, allí estaba la manada de guanacos y a su frente, a certero tiro de arma, uno mayor y de un color más claro que los otros, que me miraba fijamente, como desafiándome. Me eché la carabina al pecho y apunté. Sonó la descarga estruendosamente repetida por el eco y cuando creía ver la pieza muerta, miré con gran asombro, que el enorme guanaco claro avanzaba unos pasos hacia mí y parándose de plano resoplaba fuertemente con las narices, arrojaba piedras con las manos y seguía mirándome con ojos de reto y desafío. Apunté de nuevo, con todo cuidado y sonó el tiro. Como en la primera ocasión, el guanaco casi blanco, de ojos enormes y brillantes, avanzó hacia mí bufando, como si hablara.

Estaba sólo a unos pocos metros, en un montoncito de piedras que desparramaba con furia. Principié a perder la serenidad, pero hice mi tercer disparo. ¡Más bien no lo hubiera hecho nunca! La bestia, encarándose conmigo, de un solo golpe de testuz me arrojó al suelo entre los pencales espinosos, haciendo saltar lejos el arma, caliente aún.

Y antes de que tuviera tiempo de reaccionar, me sentí tomado y

golpeado por todos lados, como si cien puños cayeran a la vez sobre mí...

- ¿Y no recordó de su cuchillo, amigo?, le preguntó uno del grupo.

- No, compañero. En estos casos, no se atina a nada, porque lo primero que se pierde es la memoria. Es caso que, cuando me enderecé, todo espinado y magullado, miré aún a mi enemigo que, de pie, me seguía con los ojos brillantes. Allí mismo se la juré: -Ya he de volver, maula, pa'que nos veamos las caras...

- ¿Y volvió?, pregunté.

- No, señor; comprendí que había peleado con el mismo Llastay, ¡y con ese, no se puede!

- Dígame, ¿no le ofreció el *cocho*, antes de la cacería?

- No, señor. Y por eso lo encontré enojado.

- ¿En qué consiste el *cocho*?

- El *cocho* es la harina de maíz tostado, mezclado con polvo de algarroba negra o azúcar. Se lo coloca en la reja de alguna piedra, pidiendo la ayuda del Llastay...» (Agüero Vera, 1972: 94-95).

2° Protector de los animales es también *Coquena*, especialmente de las vicuñas. Coquena y Llastay parecen el mismo.

Coluccio afirma que «es el mismo mito de Llastay, pero circunscripto más al noroeste del país» (1990:112). Dicen que «vive en lo más alto de los cerros en lugares escondidos, y posee mucha hacienda, de toda clase» (Fortuny, 1974:113). Se le representa emponchado y mascando coca, de donde viene su nombre. «Calza diminutas ojotas de duende. Anda silbando por los cerros. Masca coca continuamente, y procura ocultarse de la mirada de los hombres. Cuando se ven moverse a lo lejos las tropas de animales sin que pastor alguno las conduzca, es que Coquena las arrea hacia sitios de mejor pasto» (Colombres, 1986: 64). Dado que apenas se deja ver, su visión es mal presagio, siendo sus víctimas fundamentalmente los cazadores que cazan indebidamente, sobre todo quienes lo hacen con armas de fuego. No obstante,



Coquena  
Representación contemporánea  
(Colombres, 1986: 65)

hay quien afirma lo contrario, incluso que es mujer. Un testimonio recogido en Amaicha (Salta) por Laura Isabel Cortazar de Seghezzo dice lo siguiente:

«Se aparece Coquena, tiene días para aparecer. Aparece los lunes y los sábados a veces. Es chiquitita, *asinita* es, bien *floriadita*, es como si tuviera sombrerito con adorno a la vuelta. Pero esa la ha visto un momentito y en la cerrada de ojo que ha hecho, no la ve más. Dicen que trae suerte al que la encuentra, se hacen ricos. Coquena vive en un *chale* en los cerros; los huecos en el cerro son la casa de la Pacha» (Cortazar de Seghezzo, 1990: 52).

En otro testimonio recogido en Payogasta (Salta) por la misma investigadora, ante la pregunta de si Coquena deja cazar, el encuestado responde:

«Ese está ahí, cuando quiere dar lo da, si no, no da tampoco; pegan el tiro y no *voltian* ninguna. Él cuida. Da mucho, pero no hay como matarlo y dejarlo [al animal]; entonces es cuando se enoja y en la otra vuelta no da nada.

[Hay que matar] Uno, cuando más dos, no se va a poner a matar como sabían [solían] matar antes; dice mi papá mataban treinta o cuarenta y dejaban *tirau* ahí... Entonces se enoja Coquena. Se han *desapareciu* dos que han ido a cazar. Han *apareciu* muertos ahí en los cerros»<sup>15</sup>.

Si los cazadores van de buena fe y han realizado la ofrenda adecuadamente, Coquena

«los envuelve en una espesa niebla para que no puedan distinguirlos los animalitos»<sup>16</sup>.

El poeta Juan Carlos Dávalos tiene un poema que titula *La leyenda de Coquena*. Dice así:

«Cazando vicuñas anduve en los cerros.  
Heridas de bala se escaparon dos.  
- No caces vicuñas con arma de fuego,  
Coquena se enoja -me dijo un pastor.  
- ¿Por qué no pillarlas a la usanza vieja,  
cercando la hoyada con hilo punzó?  
¿Para qué matarlas, si sólo codicias  
para tus vestidos el fino vellón?

---

<sup>15</sup> *Material del Programa 15/76* (Cortazar de Seghezzo, 1990: 51).

<sup>16</sup> *Encuesta en Palermo Oeste* (Cortazar de Seghezzo, 1990: 51).

- No caces vicuñas con arma de fuego,  
Coquena las venga, te lo digo yo.  
¿No viste en las mansas pupilas oscuras  
brillar la serena mirada del dios?

- ¿Tú viste a Coquena?

- Yo nunca lo vide,  
pero sí mi agüelo -repuso el pastor;  
una vez oíle silbar solamente,  
y en unos tolares, como a la oración.

Coquena es enano; de vicuña lleva  
sombrero, escaarpines, casaca y calzón;  
gasta diminutas ojotas de duende,  
y diz que es de cholo la cara del dios.

De todo ganado que paze en los cerros,  
Coquena es oculto, celoso pastor;  
si ves a lo lejos moverse las tropas,  
es porque invisible las arrea el dios.

Y es él quien se roba de noche las llamas  
cuando con exceso las carga el patrón.

En unos sayales, encima del cerro,  
guardando sus cabras andaba el pastor;  
zumbaba en los iros el gárrulo viento,  
rajaba las piedras la fuerza del sol.

De allende las cumbres de nieves eternas,  
venir los nublados miraba el pastor:  
después la neblina cubrió todo el valle,  
subió por las faldas y el cerro tapó...

Huyó por los filos el hato disperso,  
y a gritos, en vano, lo llama el pastor.  
La noche le toma sentado en cuclillas,  
y el sueño profundo sus ojos cerró.

Cuando el alba tiñe -limpiando los cielos-  
de rosa las abras, despierta el pastor.  
Junto a él, a trueque del hato perdido,  
Coquena, de oro le puso el zurrón.

No más en los cerros guardando sus cabras,  
las gentes del valle vieron al pastor;  
Coquena dispuso que fuese muy rico.  
Tal premia a los buenos pastores el dios»  
(Dávalos, 1921: 80-83).

Cuenta don Raúl Benicio, en presencia de don Reino Condorí y en el  
pago de ambos, San Antonio del Cajón (departamento de Santa María,  
provincia de Catamarca), el 19 de abril de 2011 a eso de las 20:30 hs.,

mientras cenábamos, que «don Domingo Mamani, hombre fallecido hace años, estaba esperando una tropa de vicuñas para cazarlas con fusil. Y volviendo la cabeza hacia atrás ve a una mujer de color verde que le mira. Don Domingo continúa la espera, hasta que aparecen las vicuñas. Y escucha: “Te aviso que no dispaes”. Vuelve Domingo al puesto, donde va a pasar la noche. Se la pasa en vela, casi sin poder dormir. Al día siguiente comienza el regreso al pago. Y en el camino ve vicuñas. “Dos al menos me tengo que llevar”. Se apuesta con el fusil. Las ve venir. Dispara. ¡La bala sale para atrás y le roza el ojo! Pachamama ya avisó...»

El 3 de abril de 2012, en los pagos de Ovejería (departamento de Santa María, provincia de Catamarca), mientras tomábamos café con cedrón acompañado de pan con queso para atajar el frío de la mañana, pregunté a Willy Guitián, de 12 años:

- «¿De quién son las vicuñas?
- Las vicuñitas no tiene dueño –respondió-. Son de la tierra, de Pachamama, decimos nosotros».

3º Protectora de los cultivos de maíz es *Zaramama*. De ella dependen los maizales.

Numen femenino, aparece como la metamorfosis de Pachamama en la época de la recolección de los frutos. Parece ser que se le dedicaban fiestas nocturnas de talante orgiástico, con culto fálico, a tenor de su carácter genesíaco y fecundante.

*Zara* o *Sara* es maíz en quechua y la raíz *sa* dice referencia a «cosa enhiesta» (Lafone Quevedo, 1927: 208). Los menhires de forma fálica de Tafi del Valle, otrora dispersos por diferentes lugares, son vestigios de esta mentalidad. Según apreciación de Agüero Vera, *Zaramama* se halla «íntimamente vinculada a los menhires de los valles de cultivo» (1972: 50),



*Menhir de Tafi del Valle  
Tucumán*

a modo de símbolo imprecativo de fecundidad, concretamente de lluvia. El maíz constituía una fuente alimentaria de primer orden en el Valle, por lo cual no es extraño pensar que buscasen la propiciación e implorasen benevolencia a la Madre Tierra para sus chacras.

4° Suministradora de las aguas es *Yacumama*, Madre del Agua. De ella dependen las vertientes y los manantiales.

Yacumama es voz cuzqueña, que manifiesta su presencia en las zonas altas del Valle en el nombre de lugares: *Palomayaco* y *Toroyaco*, departamento de Santa María, provincia de Catamarca. Agüero Vera habla de ella en La Rioja y guarda relación con otros elementos relacionados con el agua: la cruz, el suri, el sapo y la serpiente. Dice Fortuny que a Pachamama «a veces le gusta zambullirse en los *pugios* [manantiales u ojos de agua] y realizar travesuras. Parece que odia a los duendes y a las sirenas, quienes, del mismo modo, habitan en el agua» (1974: 109). El mismo Agüero Vera acude a recuerdos de su niñez en las poblaciones riojanas de Solca y Chuquis.

«Según se la pintaba -lo recuerdo perfectamente- era una viejecita toda blanca, que habitaba entre los cañaverales de un estanque inmemorial (el de los Mota) que daba hacia la región serrana de los manantiales. La sombra de la montaña, demasiado próxima, y el festón de las cañas que la circuían, daban a la represa el aspecto fantástico de enorme pupila de un azul abismal.

Allí moraba la *Madre del Agua* y alguna vez se aparecía, como una sombra vaporosa, a las mozas que iban, caída la tarde, con sus cántaros sobre el pachaquil de la cabeza. Otras veces se la vio como dos enormes ojos glaucos y fosforescentes, entre la penumbra de las cañas, o en el fondo del estanque» (1972: 59-60).

El testigo afirma que los mayores hablaban «en serio y con respeto de la *Madre del Agua* y los chicos la temíamos de verdad» (1972: 60). Se la propiciaba «con la sencilla ofrenda de un círculo de piedras de colores, especialmente blancas, con que se rodeaba el ojo de agua» (1972: 60). El mito guarda doble faz: durante el día Yacumama es buena, «dijérase un genio protector del hombre; juega como una ninfa y ríe como ella, al rumor del agua que canta y cuida de los niños que se dejan a la sombra de los árboles, mientras la madre lava su ropa. Pero con la caída de las sombras, asume las cualidades de los seres maléficos y guarda, como el dragón de las iniciaciones,



el sitio que celebra quién sabe qué irreveladas liturgias» (1972: 61). Es el numen de las vertientes, que vela por que haya agua. Está relacionada con el mito de la serpiente, que según dice Agüero Vera era «una de las formas que adoptaba... para ahuyentar a quienes perturbaban el misterio nocturno de sus transfiguraciones» (1972: 64).

5° Protectora de los algarrobos es *Zapam-Zucum*. A su fecundidad se debe el fruto de la algarroba.

Custodia uno de los más elementales recursos naturales para la dieta alimentaria de antaño. Agüero Vera la describe así en sus recuerdos riojanos:

«Quienes la han visto, entre los antiguos la pintan una mujer joven aún, arrebolada por los colores de una vida en la plenitud de su vigor, tostado de sol el rostro; ojos y cabellos negros y como signo particular, un par de enormes senos morenos y rosados a la vez, tan voluminosos, que se mueven al andar y son los que producen el sonido onomatopéyico: ¡zapam-zucum, zapam-zucum!

Con sus manos pequeñas y blancas, que se singularizan como una excepción en su carne morena, acaricia a los niños, lava sus caritas enterradas por los aires polvorosos del bosque y pone orden en sus improvisadas cunas» (1972: 71).

Es la que cuida de los niños mientras sus madres cosechan la algarroba. Cuando alguien trata indebidamente su heredad, a saber, cuando los algarrobos son destrozados, o sus ramas deshojadas, o sus frutos mal empleados, se venga del modo más cruel: arrebatada a los hijos y no los devuelve.

No necesita propiciación, pues se conforma con que no sea dañado su árbol preferido. Se trata, una vez más, de la dimensión práctica de la vida manifestada en atributos místicos: benefactora y vengativa, *Zapam-Zucum* vela providentemente por el algarrobo como medio de subsistencia.

6° Atención particular merece *Huayrapuca*, la Madre del Viento. Ella tiene mucho que decir.

El papel del viento en el Valle es fundamental. El viento es femenino. Como referido a la Madre se habla de *La Viento*, tal cual sucede en el Cajón, departamento de Santa María, provincia de Catamarca. Adán Quiroga dice que «Huayrapuca aparece en el folklore como un ser de múltiples atributos, y suele

ser bicéfalo o tricéfalo, por los mitos con quienes se apunta, de modo que se convierte en un ser de dos en uno o tres en uno» (1994: 46). Se la representa, por ello, «con una cabeza monstruosa, como de dragón, a una extremidad del cuerpo, y con cabeza de serpiente a la otra, o ya con cabezas de guanaco y de renacuajo o con cabeza y cuello de guanaco, cuerpo de suri y cola de serpiente... En otras ocasiones tiene cara humana; pero su cuerpo está formado de animales monstruosos, constituyendo todos ellos un solo ser de conjunto humano, con cara, cuello, cuerpo, manos y brazos» (1994: 46). También hay quien la representa como una mujer hermosa de negros cabellos (cf. Colombres, 1986: 110).

Huayrapuca puede sernos propicia o adversa. Hay un viento benéfico, identificable con el remolino que anuncia lluvia. Los incas lo denominaron *huayra-muyuh*. Su soplo se aprovecha también para la fundición del metal. Hay un viento que se le opone, en el Valle denominado *zonda*, viento caliente que reseca las llanuras arrancando la humedad de la tierra y ahuyentando a las nubes que traen el agua. Levanta tormentas de tierra y corre llevándose todo. Viene del norte, y entre los vallistos se habla de la lucha de los dos vientos, dependiendo la suerte de quien triunfe. Se anuncia con un pesado bochorno y el horizonte entenebrecido de tierra en suspensión. Se habla, además, de otro viento, el de la noche, oscuro, negro, que los incas llamaban *huayra-yana*, presagio de la muerte. Apenas se deja notar, pero trae consigo la venganza de lo supremo vestida de oscuridad (cf. Agüero Vera 1972: 82-85).

Adán Quiroga dice que «cuando Huayrapuca sopla sobre la tierra, amenazando abatir las eras de maíz y arrastrando las flores de los árboles frutales, como es Pacha Mama la madre de la tierra, hay que acudir a ella, sin necesidad de propiciarla para conjurar a la Madre del Viento. La Pacha Mama la persigue y corre, sin dejarse envolver por sus trombas de viento y, cuando esto sucede, elévase a los aires con ella. Si el acto del conjuro no da resultados, si la divinidad funesta no se aplaca, el indio cambia de conducta, y entonces la propicia humildemente, valiéndose de la coca y diciendo: “Madre, déjanos pasar; te pago; te dejo *acullico* para que te alimentes; déjanos pasar, déjanos pasar por favor”. Esta oración breve responde a que al indio le sea permitido seguir su camino por el cerro y no lo alce o se lo lleve» (Quiroga, 1994: 54-55).

Pachamama y Huayrapuca se alían en primavera: ambas se relacionan de un modo misterioso «por un subterráneo profundo, que sirve de comunicación a las casas de una y otra. Después de frecuentes visitas, ambas se unen en un solo ser y salen de las cuevas, y se levantan a los elementos. La Pacha Mama hace de hembra y Huayrapuca de varón. Su unión es tal, que entonces constituyen un andrógino, un ser único y bisexual que se fecunda a sí mismo. La lluvia no tarda en hacerse esperar sobre los campos sedientos. El indio, entonces, propicia a este doble mito, y la naturaleza revive, fecunda y produce» (Quiroga, 1994: 55-56).

Relacionado con Huayrapuca se halla *Cacanchic*, quizá el numen cuya noticia tenemos desde más antiguo. El jesuita Francisco Vásquez Trujillo, a la sazón Provincial, dice en la *13ª Carta Annua* que, en 1629, los PP. Juan de Cereceda y Pedro de Herrera fueron en misión a los ríos Salado y Dulce, en la actual zona de Santiago del Estero, y hablaron de «muchos hechiceros... que conjurando sus casas al demonio (que ellos llaman Cacanchig)... le dedican muchas vírgenes en las cuales vive muy torpemente el hechicero» (Instituto Ravignani, 1927: 394). El P. Pedro Lozano habla en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* del testimonio de los antiguos misioneros, que testifican que muchos adoraban a *Cacanchic*, identificado por ellos con el demonio. Remitiendo a estos testimonios, el P. Lozano dice que en la casa de los hechiceros se le ofrendaban dones (cf. 1754-1755: I, IV, 3. p. 16). El presbítero Pascual P. Soprano refiere que «le ofrecían licores y aves muertas y algunas doncellas de lo más donosas, de 14 á 15 años» (Soprano 1896: 70). Continúa Soprano diciendo:

«con respecto al famoso *Cacanchic*... los indios le tenían tanto miedo y horror, que multiplicaban ruegos y dones y sacrificios, para que no se les apareciera en sus casas particulares. Porque allí el terrible *Cacanchic* se permitía torpezas, trastornos, perjuicios espantosos y con un sarcasmo infernal» (1896: 70-71).

Y remitiendo al P. Lozano comenta:

«Antes de emprenderse la Conquista del Tucumán, por los años 1532, precedieron en el antiguo Tucumán, señales espantosas... La nación que quedaba más impresionada y agitada era la de los calchaquíes y como era gente idólatra y muy supersticiosa, tuvieron juntas generales para consultar a sus magos y al gran *Cacanchic*. Con este nombre llamaban y adoraban al demonio infernal con quien tenían comercio magos y hechiceros» (1896: 94).

El mismo Cacanchic habría dado la noticia de la derrota calchaquí, aconsejando la retirada a lugares más seguros. En el momento en que se disponían a partir, «como señal de marcha, estalló un furioso huracán que se encaminó hacia el gran Chaco, a donde, efectivamente, no pudo penetrar el poder español» (Soprano, 1896: 95). Cacanchic, pues, parece identificado con el numen de la tormenta, haciéndose anunciar por ella.

7º Símbolo de la alegría es el *Pujllay*. A él le gusta divertirse.

Alegre y socarrón, dicharachero y festivo, juguetón e impertinente, bonachón y tomador [bebedor]. Ha sido llamado «el Baco americano» (Agüero Vera, 1972: 103), si bien «más real, más modesto, más nuestro, monta su cabalgadura y como un alegre compadre de aldea, un poco truhán, un algo lírico, se contenta con presidir la alegría de los humildes» (1972: 103).

El Pujllay es un numen fugaz: su reinado es breve, su vigencia es tan sólo en carnaval. Tiene, sin embargo, «un significado profundo y humano» (1972: 108): alocado y alegre, habla de los goces de la vida, sabedor del dolor y de la muerte, de lo breve del regodeo y del gozo. «Su reinado es tan regocijante como efímero. Llegas al comienzo del Carnaval en jocosa cabalgadura, seguido de una multitud que ríe y canta al son de las cajas o tambores indios, echándole almidón a la cara y azotándose el enharinado rostro con ramas de albahaca, mientras beben aloja y hacen estallar cohetes» (Colombres, 1986: 118).

El Pujllay aparece en carnaval. Representado por un muñeco de trapo, se le confunde con *El Judas*, ahorcado sobre un borrico, acompañando la escena «un tamboril melancólico y acompasado, a cuyo son [las gentes] cantan y lloran sus tristezas, el vino y la vida, la tradición y la eterna locura» (Agüero Vera, 1972: 108). Su tránsito concluye con la sepultura. Compungidos y



Representación contemporánea del Pujllay  
(Colombres, 1986: 117)

cansados tras la fiesta y el desvelo, los «devotos» transitan en procesión hacia las afueras de la aldea, donde entre gestos de dolor, «sobre todo las viejas, lloran a lágrima viva y hablando, hablando, recuerdan las pasadas épocas en que lucían su juventud florida en las fiestas de la chaya [carnaval]» (1972: 109).

### **1.3. «Entheogénesis» y estados peculiares de conciencia: el shamán y sus viajes**

Marcada en el pasado por la relación de dependencia con la naturaleza, en la actualidad la vida del calchaquí se halla *sembrada* de entidades espirituales y sobrenaturales que se configuran como un sistema de subsistencia doméstico y comunitario. Abundan las casas con altares y habitaciones repletas de «santitos»: estampas de Jesucristo, la Virgen, los santos, la Sagrada Familia... intercalando algún «santito» popular (la difunta Correa, el Gauchito Gil, Evita y Perón, la cantante Gilda, el bailanero Rodrigo). Son «santitos» *proveedores*, como Pachamama, tal cual lo son también los númenes asociados a ésta. Baste decir que con la colonización española y la introducción del Dios cristiano y las imágenes de la Virgen y los santos, la distinción entre prácticas y creencias católicas o nativas se hace difícilmente discernible. En un estudio sobre la religión de los aymara, H. Tschopik Jr. dice lo siguiente:

«no es completamente nativa ni enteramente católica ortodoxa; es más bien una mezcla intrincada de estas dos tradiciones... Naturalmente que el indio contemporáneo no separa su religión en los componentes aymara y español; para él constituye un todo unido» (1968: 105-106).

Por un lado está lo que podemos denominar *culto ceremonial católico* y por otro se hallan ciertas *prácticas hispano-indígenas*. En éstas es difícil distinguir entre elementos nativos y elementos importados desde la Península Ibérica, sobre todo si provienen del siglo XVI, *supersticiones* en el sentido etimológico del término. Este conjunto de creencias y prácticas no configuran un cuerpo ordenado de elementos, un sistema que diga referencia directa a lo que nosotros llamamos religión, sino a una cosmovisión *mágico-animista*. Dicha cosmovisión hace convivir en la actualidad los elementos antiguos con los nuevos, lo indígena y lo hispánico. He aquí algunos ejemplos.

### ***La Virgen y la Coca***

«Hará una cosa –dici que- ... ummh treh mil añuh anti de Crihtu...

Dici qui la Virgen iba viajandu.

Y la víbora sabía volar. Era voladora la víbora. Volaba.

Y güenu.

La Virgen iba viajandu así en su mulita... Iba viajandu.

Buenu.

Y por áhi dici que iba viajandu así y “tandu dis” que “biá volau, puéh”.

Ha volau la víbora y si asustadu el burru, puéh. S’asustadu y la voltiáu.

Y buenu.

La Virgen ha quedado enferma. Ha quedado enferma y... buen’.

Y depué... que había un árbol, áhi, así.

Un árbol bien verdecitu, copositu.

Buen’.

Y entonci’ dis’ qui se hábi’ arrimau, áhi a ese árbol y dis’ qui l’había coquiau. L’ habia coquiau y había sentíu que l’ habi’ hecho bien.

Buenu –dis’ qui dici- Ehtu m’ hecho bien –dis’ qui dici- Ehtu m’ hecho bien.

Y entonci’ la bendecíu. La bendecíu que se iame coca.

Sí. Sí. Se iami coca.

Y buenu dehpuéh a la sabandija la descumulgau, qui sia arrahtrada. Qui sia arrahtrada y sea muerta por suh hijuh.

Ah. Sí.

Y sía muerta por suh hijuh.

Por esu cuan’ uno va, si un la asuhtau o bien, un casu l’ ha pisotiau, o di no... lo de..., así.

Ah.

Si un eh un garrutazu o eh una pegrada, pero algo...

Sí. Ese... es’ eh... Claro» (Fleming de Cornejo, 1998: II, 1 08-110)<sup>17</sup>.

### ***El Coquena***

«Había una ocasión un hombre pobre que había salido de su casa a cazar vicuñas porque era muy pobre y tenía mucha familia. Estando yendo por una senda se encontró con el Coquena y le preguntó éste diciéndole:

- ¿Qué andas buscando?

- Ando buscándome la vida porque soy muy pobre –contestó.

Entonces el Coquena le dio un poco de plata, un poco de coca y un pedazo de charqui. Aconsejándole que todo lo que le acababa de dar ponga en un rincón de su casa y se acueste a dormir cerrando la puerta.

---

<sup>17</sup> Informante: Laudino Sarapura, 71 años, Cuesta Grande (Potrero de Uriburu, provincia de Salta).

- Al otro día, cuando te levantés, acordate de Dios.

El hombre hizo así y vio que su casa estaba llena de todo para sostener su familia.

Vino un rico avariento, también hizo lo mismo que el hombre pobre y se encontró con el Coquena. Le dijo que él es hombre pobre y le dijo que vaya a vivir a su casa y haga como hizo el hombre pobre. Al otro día, cuando abrió la puerta de su casa, la vio vacía» (Fleming de Cornejo, 2000: V, 17)<sup>18</sup>.

Las prácticas que acompañan a las creencias suelen presentar como denominador común la búsqueda de los recursos necesarios para la subsistencia. Son, en este sentido, utilitarias. Comunitariamente significan y procuran una humanización de la vida y una responsabilización por parte del hombre de cuanto sucede, mostrándose como un resorte para evitar el fatalismo: si algo no va bien se debe a alguna falla por nuestra parte, o grupal o individualmente, pues cada cual ha de hacerse cargo de su lugar respecto de la colectividad. Son las actitudes y los comportamientos de los individuos, y no los efectos irreversibles de la naturaleza, los que marcan decisivamente la vida del pueblo. El éxito está en nuestras manos si correspondemos de modo adecuado a la lógica de la reciprocidad.

Cabe entender desde aquí un elemento presente y recurrido en estas culturas: la *adivinación*. Se trata de superar la incertidumbre ante la adversidad, articulando mecanismos de resistencia que quedarían anulados o aletargados si no se provocase una reacción. Adivinar es adelantarse a las circunstancias para prevenirlas y, en el caso de ser irreversibles, afrontarlas con la disposición y la precaución más favorables. Se pueden conocer así las causas de la situación o la amenaza, previniéndolas o superándolas. Las respuestas adivinatorias permiten siempre un abanico de posibilidades que puede ser interpretado como una oportunidad para la reacción, para reconstruir el orden perdido o quebrantado, para evitar la destrucción total, en vistas de lo cual se van dando claves de interpretación mediante la revisión de las actitudes del sujeto.

El contexto de la adivinación suele ser el de economías de subsistencia, fácilmente quebrantables por la precariedad de los recursos, la climatología

---

<sup>18</sup> Informante: Ángel Chorolque, 13 años, San Pedro (departamento de Iruya, provincia de Salta).

adversa y la orografía rigurosa. Es una especie de autoprevisión frente a la posibilidad del desastre, animando a recibir la adversidad con la mejor predisposición para superarla. La pérdida de la cosecha y del ganado, el riesgo de las enfermedades, la dureza e inestabilidad de la convivencia... se amortiguan reaccionando anticipadamente, a modo de prevención que asume de antemano la probabilidad del daño. Pienso que es una clave para interpretar la lectura de la piedra blanca de la Pachamama.

Por lo que respecta a estos elementos señalados, es decir, por lo quebradizo de la vida, es necesario el adivino: el *shamán*. La representación de figuras emblemáticas en los petroglifos y la cerámica habla de su relevancia socio-religiosa. El testimonio del P. Barzana es elocuente en lo que a la presencia de shamanes se refiere:

«Algunos engaños hemos descubierto y aún castigado, por orden de el ordinario, de algunos indios e indias o otro que se había fingido un alma que venía del otro mundo a decir cosas a los indios, y otro que se había fingido un ángel que venía a revelar misterios; otra india que había muerto dos veces y resucitado otras dos, a la cual venían diversos santos del cielo a hablarla» (1594: 79-80).

Las urnas santamarianas se encuentran con frecuencia adornadas con *mitogramas* shamánicos. Son representaciones que aparecen en el cuello de la urna, coronadas casi siempre con unos ojos grandes, con frecuencia los de un búho, otras como cabeza de serpiente. Se les suele representar vestidos con el *unku*. Las facciones suelen ser geométricas. La cabeza está normalmente culminada con un tocado de plumas. Se interpreta que el mismo puede decir referencia al hongo que los incas llamaron *Jachakalla*, y que «habitualmente crece en el estiércol del ganado, o en la madera húmeda y podrida de coníferas, en terrenos calcáreos y después de las lluvias» (Fernández Chiti, 1998: I, 176), representado también en algunas vasijas de la *Cultura Condorhuasi*.

El término tunguso que empleamos, *shamán*, dada su utilización



Urn funeraria santamariana  
Museo Eric Boman – Santa María  
Catamarca



frecuente en fenomenología e historia de las religiones, denomina lo que comúnmente entendemos por hechicero y brujo, considerado este último como mago. Se trata de una persona al servicio de un grupo que emplea ciertas técnicas o métodos destinados a procurar contacto con lo no-visible, cuyo propósito es atraerse el beneplácito y el favor de los espíritus en los asuntos humanos emprendidos. Estamos ante un término equívoco y con diversas traducciones. El *shamán* puede ser entendido, en palabras de hoy, como un profesional al servicio de un grupo que controla las fuerzas numéricas según criterios de utilidad, empleando técnicas con apoyo material (palabras, ungüentos, yuyos). En el ejercicio de su acción mantiene conciencia de lo que hace. Su poder sugiere cierta ambivalencia, aunque predomina el talante positivo. Se llega a ser *shamán* por aprendizaje y suele ser alguien profundamente respetado por los demás. En ocasiones puede tratarse de una persona con un estatus social heredado, que no controla las fuerzas numéricas y que en el ejercicio de sus hechizos no es consciente de sus actos. Inhabitado por alguna entidad espiritual, actúa independientemente de su voluntad, siendo un personaje temido. No necesita de apoyo material para el ejercicio de sus acciones específicas y se trata de alguien intermedio entre los dos tipos señalados: entre curanderos y hechiceros, magos y brujos (cf. Perreault, 1966: cap. XII)<sup>19</sup>.

Las sociedades suelen articular mecanismos que previenen y defienden de la adversidad. Más aún, desde el punto de vista de la convivencia se idean medios para dar salida a rencores y resentimientos sin provocar un quebranto grave del orden social. Cuando actúa como brujo, el *shamán* se convierte en guardián y catalizador de la problemática social. Así, por ejemplo, la mala cosecha de una familia puede ser atribuida a un acto de brujería proveniente de alguien «que nos quiere mal». Este es un recurso bastante frecuente entre los vallistas cuando las cosas no van bien: los animales no engordan, la siembra no prospera, la salud está amenazada.... Pero no sólo eso: que suceda así es una llamada de atención para revisar en qué he podido «ofender» para

---

<sup>19</sup> La fenomenología de la religión suele distinguir entre *magia* (pretensión de provocar el desencadenamiento positivo [magia blanca] o negativo [magia negra] de las fuerzas numéricas mediante la escrupulosa ejecución de ciertas técnicas o acciones) y *religión* (sumisión a las fuerzas numéricas). Sucede que en las prácticas a que me refiero se dan a veces ambos elementos entremezclados.

que esto me suceda. Todo tiene su causa y nada se halla abandonado al acaso. Por ello no hay motivo para la fatalidad. Más bien se han de buscar las causas de los quebrantos y subsanarlas. Se trata de una forma de control social del comportamiento, de examen de conciencia colectivo.

El modo de comportarse un shamán se parece en muchas ocasiones a la acción «del sacerdote», y eso -dice Juan Adolfo Vázquez- «por su participación en ritos, particularmente sacrificios; a la del curandero (*medicine man*), por sus conocimientos terapéuticos; a la del mago o brujo (*witch doctor*), por su capacidad de realizar proezas como la de caminar sobre las brasas sin quemarse; y a la del místico, por su dominio de las técnicas del éxtasis» (Vázquez, 1997: 11). El término, pues, puede resultar equívoco. Durante el siglo XX se ha intentado considerar al shamanismo como una tipología unitaria. Sin embargo, cabe referir cómo en inglés se suele hablar, además de los términos referidos por Vázquez, de mago (*magicien*), hechicero (*witch*) y una simbiosis de ambos (*sorcerer*). En el Valle se habla de los curanderos (brujos o *manos santas*) y hechiceros (magos o *manos negras*), que realizan ritos sacrificiales al modo de los sacerdotes. Los misioneros de los inicios de la evangelización hablaban de manifestaciones espirituales nativas que calificaban de demoníacas o diabólicas. Por otro lado, decían de reuniones de tipo orgiástico con el empleo del alcohol. No he encontrado referencias a drogas alucinógenas, aunque -como dice Vázquez- «el chamanismo en Sudamérica está íntimamente ligado al uso de diversos narcóticos» (1997: 12), medios de alcanzar el trance, para lo cual también sirven el alcohol y el tabaco. Del empleo de este último tenemos constancia en el Valle Calchaquí por la existencia de *pipas*, algunas de las cuales se hallan en el Museo Eric Boman de Santa María (Catamarca). Sus grandes tubulares de piedra o hueso hacen pensar en métodos psicobotánicos (cf. Schobinger, 1997: 59).

El hechicero desempeña un relevante papel en la gestión de la vida y de la muerte. En el Valle sigue siendo un recurso frecuente de medicina alternativa, entreverado hoy con



*Pipas rituales  
Museo Eric Boman  
Santa María - Catamarca*

elementos rituales cristianos. El Sr. Flores, de San José (departamento de Santa María, provincia de Catamarca), empleaba agua bendita para curar el susto y el mal aire con sus manos, habiendo aprendido el oficio de un pariente que se lo enseñó de chico y que le curó de una grave enfermedad. «Hay que aprender, para que no se pierda, porque Nuestro Señor curaba. ¡Los jóvenes de hoy ya no quieren!» -se lamentaba en 1999-. Algo parecido realizaba don Pablito Ocampo en La Soledad (Santa María) hasta su fallecimiento en 2010.

En el caso de los curanderos, lo que se busca es derrotar a las fuerzas maléficas que se han apoderado de la vida de alguien. No siempre lo consiguen y les hay que pierden su poder. Tienen capacidad de entrar en éxtasis o trance consciente<sup>20</sup>. Las representaciones calchaquinas a las que he tenido acceso parecen mostrarlo así, dado que su *viaje* comporta el recuerdo de lo fundamental para comunicarlo aquí. La clave de su operar está en la comunicación entre el mundo de los hombres y el mundo de los númenes, que en el shamán se conectan. La suya es la experiencia de «apertura hacia un mundo trascendente y la recepción activa de realidades que irrumpen en nuestra conciencia y existencia modificando sustancialmente el carácter de nuestras formas vulgares de conocimiento y de ser» (Vázquez, 1997: 17). El shamanismo -como dice Schobinger- «está asociado más que a una forma exterior de cultura o de economía, a un tipo de mentalidad» (1997: 46). La historia y la arqueología muestran la vertiente *exotérica* de la realidad. Si queremos conocer la *esotérica* hemos de buscar cómo acceder a la dimensión espiritual de los pueblos, y de eso en Calchaquí no tenemos más que indicios.

En sus «viajes» el shamán va a *otro* mundo. Como lo desconocido, el más allá aparece al imaginario envuelto en sombras. Las representaciones que



Tapiz contemporáneo con motivos chamánicos  
Héctor Cruz - Museo Pachamama  
Amaicha el Valle - Tucumán

<sup>20</sup> La fenomenología de la religión distingue entre *trance* y *éxtasis*, considerando que en este último se mantiene memoria de lo vivido tras el cese del peculiar estado de conciencia.

más abundan en las imágenes que evocan estos viajes son las de reptiles, aves y felinos, en muchas ocasiones *metamorfosizados*, sobre todo en la simbiosis *sapo-serpiente-suri*. A veces hay figuras humanas con cabeza de felino o *antropomorfizaciones* larvarias. Respecto del mundo del más allá se habla también de la representación geométrica cruciforme, que parece ser una imagen frecuente que se ve en los estados de alteración de conciencia.

### 1.3.1. El mundo cuadrangular

Un texto significativo del P. Barzana:

«Aunque han sido y son éstos y estas naciones *diagitas* dificultosas de rendir, no lo son en hacer lo que el Padre les manda. Vilo en *Calchaquí*, que en diciéndoles que se arrodillasen como yo a una cruz que había hecho plantar, todos se arrodillaron y la adoraron con mucho contento» (1594: 80).

En el prólogo que Samuel A. Lafone Quevedo hizo a *La cruz en América* de Adán Quiroga, en su primera edición de 1901 (reproducida en la edición de 1977, que utilizo), se comenta un documento publicado en 1896 por el doctor José Toribio Medina en Santiago de Chile y que daba a conocer información del Capitán y Justicia Mayor del Tucumán Juan Núñez de Prado, en la ciudad fundada en 1550 denominada Barco, lugar cercano a la actual San Miguel de Tucumán<sup>21</sup>. No se sabe con exactitud, sin embargo, dónde estaban



*Puco de Payogasta – Salta  
Requisado por la Gendarmería en 2000  
Foto de entonces*

---

<sup>21</sup> Barco fue el nombre que Núñez de Prado puso a su primera fundación en honor del Gobernador del Alto Perú Don Pedro de La Gasca, que era de Barco de Ávila. Hubo tres fundaciones entre 1550 y 1552, dadas las dificultades que acarreó y los levantamientos de los aborígenes. Barco I (1550) debió de estar cerca de la actual San Miguel de Tucumán, Barco II (1551) en San Carlos (Salta) y Barco III (1552) cerca de Santiago del Estero. Barco II pasará más tarde a llamarse Córdoba del Calchaquí como nueva fundación en 1559, San Clemente de la Nueva Sevilla en 1577 y Nuestra Señora de Guadalupe en 1631. De ahí que hoy se hable de San Carlos como la *Villa de los cinco nombres* (cf. Reyes Gajardo, 1938:18-25).

emplazadas las tres fundaciones que hubo de Barco. Dice la información a que nos referimos,

«que estando el dicho capitán Juan Núñez de Prado, poblando en esta ciudad envió a Martín de Rentería, alcalde, con hasta veinticinco o treinta hombres que fuesen a conquistar y descubrir la tierra por ver lo que había en ella, el cual fue y llegó a Macherata y Collagasta y Mocata, que es cuarenta e cinco leguas de esta ciudad e ahí a Ligasta e Thomagasta e vio otros muchos pueblos de los cuales tomó posesión en nombre del dicho capitán Juan Núñez de Prado, e de la dicha ciudad, poniendo cruces en los dichos pueblos, haciendo entender a los caciques e indios que aquellas se ponían para que viniesen cristianos, supiesen estaban en paz e no les hiciesen mal ni daño, ni tomasen sus haciendas, ni mujeres, ni hijos, los cuales quedaron sirviéndoles muy bien» (Quiroga, 1977: 18).

Cuando Núñez de Prado salió de visita a lo largo del territorio explorado por Rentería,

«un día que se contaron diez de noviembre del año pasado de mil quinientos e cincuenta años, estando alojado junto al pueblo de Tepiro un cacique que llevaba consigo de Tucumán que le había salido de paz, le dijo cómo en el pueblo de Thomagasta había cristianos, que eran cinco leguas más adelante; e sabido por el dicho capitán Juan Núñez de Prado, luego procuró de que se tomasen algunos indios para saber qué gente era, y luego se tomaron dos o tres indios los cuales dijeron que en el dicho pueblo de Thomagasta había cristianos que habían estado alanceándolos e robándolos e derrocando la cruz que estaba puesta, e no embargante que los indios les hacían cruces como les habían dicho, no dejaban de matarlos e robarlos e les habían hecho otros muchos malos tratamientos, etcétera» (Quiroga, 1977: 18).

El autor de la información habla de Francisco Villagrán, quien

«había entrado alanceando los dichos indios de Thomagasta llamando a la cruz que estaba puesta garabato, diciendo: qué garabatos tienen aquí puestos los de Tucumán, etc.» (Quiroga, 1977: 19).

El sacerdote que le acompañaba, el dominico P. Alonso Trueno, no dice nada de las cruces, de lo cual deduce Lafone Quevedo que no fue él quien las puso y que debían de estar allí.

«El nombre de “garabatos” que la gente de Villagrán daba a estos signos de la cruz, y la ninguna mención que de ellos hace el P. Trueno en su declaración nos ponen en el caso de sospechar que él no estaba muy convencido de la eficaz fe cristiana de los indios en este símbolo, cuando acudían a su amparo» (Quiroga, 1977:19).

Por otra parte, ni el P. Barzana ni en las cartas anuas se habla de estas cruces en el sentido consciente precristiano.

La cruz, sin embargo, es una imagen muy recurrida en la alfarería precolombina que conservamos. En el artículo *La búsqueda de Perséfone*, incluido en la obra del mismo título escrita por R. Gordon y otros, se habla de un estudio llevado a cabo por Stanley A. Freed y Ruth S. Freed, quienes publicaron en la edición de enero de 1980 de *Natural History* un artículo sobre la difusión de la *esvástica* o cruz gamada. «Entre muchas otras, mostraron esvásticas de cobre descubiertas en las colinas de Hopewell de Ohio, que datan de alrededor del 500 d. C., las cuales están ahora en exhibición en el *Field Museum of Natural History*, en Chicago. “A causa de su aparición aislada -dicen-, este hallazgo puede ser interpretado como un caso de invención independiente de una forma cuyo simbolismo, si lo hay, no habría tenido relación con la esvástica del Viejo Mundo”» (Gordon, 1992: 44). La presencia de las formas cruciformes en América fue lo que hizo posible que durante los siglos XVI y XVII se hablase de una supuesta predicación evangélica precolombina, tal como refiriese el jesuita P. José de Acosta (1540-1600). Fray Alonso Ramos Gavilán, de la Orden de San Agustín, comenta en su *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacavana* [Lima 1621] (1976: capítulos VII-IX) de la presencia del Apóstol Santo Tomás en la América Meridional, y el también agustino criollo Fray Antonio de la Calancha comenta en su *Crónica moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú* [Lima 1639] (parte II, libro I, capítulo II, número 3): «En esta peña [Titicaca] estaba el altar y adoratorio del Sol, donde le adoraban por el supremo dios, y eran tres estatuas unidas en una, al modo como en Chuquisaca y en la provincia de los Charcas el ídolo Tangatanga, de quien hace mención el P. José de Acosta, creían que en uno eran tres, y en tres uno; nombrábanlas con aquellos tres nombres: Apuynti, que es lo mismo que padre y señor Sol; Churipunti, el hijo del Sol; Intipguauqui, el hermano del Sol. Esta



Urna funeraria santamariana  
Museo Eric Boman  
Santa María - Catamarca

trinidad de estatuas unidas (aunque erraban en llamar hermano a la tercera), o les quedó del tiempo que les predicó el Apóstol del misterio de la Santísima Trinidad, o el demonio quiso introducirlas por robar de este misterio inefable lo uno y trino, y ser adorado como Dios verdadero» (Calancha-Torres, 1972: 121).

Adán Quiroga manifiesta que «el celo de los Padres de la Compañía engañóles a sí mismos o contribuyó a que les engañara, dejándose seducir por los relatos de los naturales, quienes matizaban sus viejas tradiciones con alguna novedad española, en el propósito de propiciarse la buena voluntad de los aparecidos invencibles, los que llenaron de turbación sus espíritus, y a los que vieron adueñarse de sus tierras, estableciendo su imperio en todos los órdenes de la vida. Es claro, entonces, que los venidos del mar tendrían también precursores llegados por el mar; que los profetas no podrían ser advenedizos y que arribaron precedidos por otros profetas; que los blancos no surgieron de golpe, sino que mucho antes aparecieron anunciados por otros blancos como ellos, con los cuales los naturales sellarían el pacto de esperarles en día no lejano. De tal modo se explica la antigua evangelización y el tan decantado y misterioso origen de los Apóstoles» (Quiroga, 1977: 27).

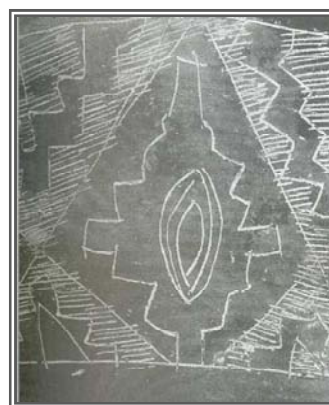
Cabe pensar, sin embargo, que entre los criollos pudo darse una teorización de las similitudes indígenas con el cristianismo, de modo que el símbolo de la cruz apareciera en su reflexión no sólo como un argumento teológico, sino también como la afirmación de la identidad de un grupo humano -el criollo- en proceso acentuado de mestizaje con el elemento indígena, cuyo pasado fue progresivamente asumiendo como afirmación frente a lo hispano de lo que procedía, pero que no resultaba ser ya su raíz. Se justificaba así la reivindicación de su identidad americana por la presencia *avant la lettre* de un cristianismo precolombino que les garantizaba el derecho a la posesión de tierras: por su condición cristiana frente los indígenas y por su genuinidad criolla frente a los españoles.

Las cruces que encontramos suelen ser de dos tipos: la cruz cuadrada, que los aymara llamaron *ayjaña*, y la cruz del sur o *chakana*. La primera, consistente en el entrecruzamiento de dos palos, es el símbolo del espacio cuatripartido, con los puntos cardinales correspondientes; la segunda es considerada como «el símbolo mitográfico más antiguo y característico de la



cosmovisión andina» (Fernández Chiti, 1998: I, 60). Suele aparecer «con forma de escalera por lo menos en uno de sus lados; a veces en dos de ellos; en ocasiones en los cuatro lados. Así, conforma el Triángulo místico escalonado» (Fernández Chiti, 1997: 62).

La cruz aborígen demarcaría las cuatro dimensiones del espacio. Es el *eje del mundo* y la escalera por la que se conecta el mundo de acá con el de allá, al mismo tiempo que les separa. De ahí que el shamán deba atravesar y traspasar el umbral, luchando -a veces en sentido agónico- por volver con los secretos de que es depositario, quedando unidos los dos mundos por su acción. Es lo que puede representar la cruz de aspa, denominada también de San Andrés. El empleo de la cruz puede ser remitido igualmente al carácter elemental del signo. Y este es, quizá, el motivo fundamental por el que aparece en muchos lugares sin necesidad de influjo cultural mutuo. Baste aquí con decir que la cruz puede simbolizar la separación de mundos que el shamán cuenta con la posibilidad de conectar por medio de sus viajes. En este caso el shamán no es un poseído, esto es, no es el receptáculo del que se poseionan los númenes, sino quien tiene acceso a *otro* mundo y nos revela su contenido para dar respuesta a ciertas cuestiones de este en el que nos hallamos.



Mitograma cruciforme sobre cerámica  
(Fernández Chiti, 1998: I, 61)

### **1.3.2. Los animales shamánicos**

El recurso al mundo de lo oscuro, no domeñable ni manipulable por nosotros, forma parte de la mentalidad de los pueblos antiguos. Y no es sólo una posibilidad, sino una necesidad: ese mundo está siempre con nosotros y es imposible no atenderlo. Así, para elevarse y volar hacia las alturas, el shamán se viste con las alas del cóndor; para guiarse por la oscuridad de lo ignoto pide prestados los ojos al búho; para sobrevivir a los peligros se deja acompañar por algún felino. El búho y la lechuza han simbolizado en muchos pueblos antiguos la visión en la noche, incluso el reino de la muerte; el puma y el jaguar simbolizan la vitalidad y la intrepidez, la fiereza para la defensa y la



agilidad para huir de los peligros tras haber conseguido la presa. Entre los incas, el zorro (*atoj*) acompañaba a los difuntos al mundo de la muerte (mundo de abajo o *Uku pacha*).

Los animales desempeñan un papel fundamental en el simbolismo shamánico. Las representaciones calchaquinas

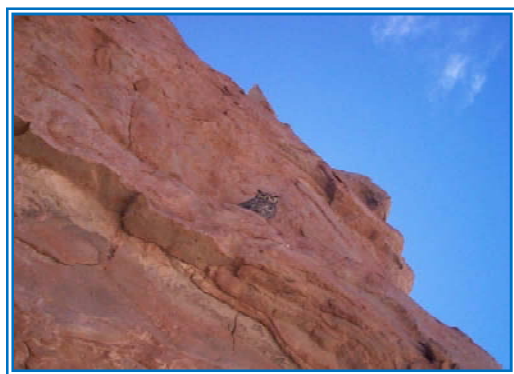
muestran a veces al shamán con cabeza de felino, alas de cóndor o de águila y/o grandes ojos como de búho. Marius Schneider (1998) considera que los animales son seres unívocos, a diferencia del hombre, que es un animal equívoco, enmascarado. El animal posee cualidades positivas o negativas de un modo constante: se puede saber cuál va a ser su comportamiento. El shamán, precisamente, se sirve de animales opuestos, como el búho (oscuridad) y el cóndor (luz). A veces aparecen animales indefinidos, fabulosos, mezcla de elementos de otros: sapo con patas de suri, serpiente con cabeza de felino. Aspectos equívocos representan algunos animales naturales, como el murciélago o el quirquincho. Simbolizan, sin embargo, la interconexión de los distintos ámbitos de realidad, con la subsiguiente proyección psicológica de interdependencia.

Los animales representan lo infrahumano, lo instintivo, también lo inconsciente, que se revelan como modos a tener en cuenta por el hombre en

cuanto presentes en sí mismo y direccionables para alcanzar fines propios de su condición. El proceso de identificación o de asimilación con los animales tiene que ver con el recurso a la profundidad de nuestras raíces y la integración en la vida humana de todo lo inconsciente que se nos escapa por vía del instinto, de lo infrahumano de que también participa lo humano, y a



*Urna funeraria santamariana  
Museo Eric Boman  
Santa María - Catamarca*

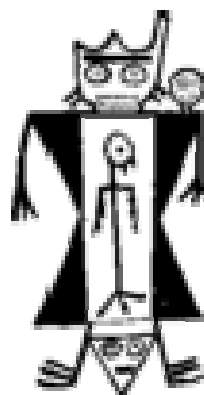


*Lechuza en Los Colorados  
Antofagasta de la Sierra - Catamarca*

cuyas posibilidades podemos acudir. Es la apelación a renovar la vida por el recurso a sus fuentes más ocultas, en una suerte de magnificación de signos revitalizadores.

### **1.3.3. Los quehaceres del shamán**

La actividad del shamán responde a emociones, temores y esperanzas de un grupo humano, encauzadas a través de una serie de acciones de las que él es mediador. El carácter *performativo* de su palabra y su acción es vehiculado por una visión mágica de la realidad en el sentido *fantástico*, de un mundo en transformación, incluso en metamorfosis, «un sistema o conexión universal de “*simpatías*” y “*antipatías*”... del cual el hombre es el espejo viviente y unitario» (Mainetti, 1999: 20). Conocedor del mundo de lo oculto, el shamán puede iluminar con su saber cuanto aquí sucede, dando razón de los acontecimientos y previniendo las consecuencias de las acciones. Él «sabe», es decir, ocupa en el imaginario colectivo el lugar de quien «conoce los misterios» y puede dar respuesta a lo que nos inquieta. Su sola figura fascina y ocupa en el imaginario popular el lugar de quien marca las pautas porque comprende el ritmo de la vida, responde a lo real que conmueve, descifra el sentido de lo que no entendemos.



Shamán  
Representación simbólica

Todo esto se manifiesta en prácticas y creencias peculiares, entre las que resulta significativo por su alcance el *daño*, que se deja ver en múltiples manifestaciones. Consideramos a continuación, además del «daño», el «despenamiento».

#### 1º El «daño».-

Es un mal que se causa a alguien por medio de prácticas de carácter mágico. He aquí varios ejemplos:

«Enseñáales el demonio a los hechiceros fuera de este modo

ordinario<sup>22</sup>, otro más particular, que era ponerle en la mano un sapo o culebra y otra sabandija asquerosa, la cual, el hechicero ataba al pie de un árbol, donde, con la falta de alimentos desfallecía, iba perdiendo las fuerzas y moría, y al mismo paso y con las mismas pausas, iba sintiendo esos efectos, consumiéndose y acabándose con excesivos dolores, la persona hechizada» (Lozano, 1873-1875: I, XVII, 45).

«[La hechicera, curandera o bruja] cuando se ha decidido a hacer el daño a alguien, pill a un sapo y lo pone panza arriba a la entrada de la cueva, nombrando enseguida tres veces a la persona que quiere dañar. Previamente, la bruja ha conseguido de cualquier modo unos cuantos cabellos... de la víctima elegida, cortándolos, si puede, o si no tomándolos de su peine. La bruja lleva estos cabellos, que reduce a un ovillo, los envuelve en un trapo y los punza con espinas, colocándolos dentro de la cueva húmeda del sapo, para que le cante de noche. Al día siguiente, pídense tres veces al sapo que haga a la dueña de los cabellos tal o cual daño, que suele ser generalmente la pérdida de la razón» (Vivante y Palma, 1999: 90 [atribuido a Adán Quiroga]).

«Se mata un sapo y se lo expone a la intemperie, una vez seco se le rapa la piel hasta hacerla polvo y luego se procura dárselo en una bebida cualquiera a la víctima, la cual, si llega a ingerirla, “se seca poco a poco”» (Vivante y Palma, 1999: 126).

«Una curandera y hechicera, una vez se propuso mortificar a una maestra que no era buena con sus alumnos, así lo aseguró. Al tiempo la maestra se sintió enferma y los médicos no conseguían aliviarla. Alguien informó al médico el daño de que había sido objeto. El médico dudando de los conocimientos de la bruja, quiso someterla a una prueba y le llevó en tres botellitas, su orín, el orín del informante (J. D.) y el de una yegua. La bruja los examinó y distinguió perfectamente el origen de cada uno... Al fin se le pidió que librara a la maestra del daño; aseguró que así lo haría y la enferma se restableció» (Vivante y Palma, 1999: 91-92 [informante tucumano identificado como J. D.]).

«Esta bruja tenía discípulos y a una de ellas, para ponerla a prueba en su conocimiento, le indicó que le dañase a ella misma, poniendo su retrato en la boca de un sapo. Así lo hizo y la bruja maestra enfermó. La dolencia se hacía cada vez más grave y pidió a la discípula que deshiciera el maleficio, así quiso hacerlo... pero el sapo había desaparecido del lugar por efecto de una tormenta y no fue posible hallarlo. La cuestión fue que la bruja maestra falleció» (Vivante y Palma, 1999: 92).

Los ejemplos son abundantes, sobre todo en la modalidad del *daño por imágenes*, reflejo de una mentalidad mágica que se manifiesta en un *ethos* del mismo cariz: la realidad de los deseos malos y del poder del mal. Dos

---

<sup>22</sup> Considera tal a la práctica de coser la boca a los batracios y clavarles espinas en los ojos o en otras partes del cuerpo, después de haberlo *sentado*, por ejemplo, en el lugar donde lo hace con frecuencia la persona que ha de recibir el hechizo.

sentimientos lo aglutinan: la envidia y los celos. Por eso se dice que los males del daño no son curables por los médicos convencionales de nuestros hospitales, pues no tienen un origen fisiológico.

«La esposa de un borracho consuetudinario, recurrió a las artes de una mujer para corregirlo. Aquel comenzó a sentirse enfermo y al sospechar la causa del mal y después de haber dado intervención a las autoridades locales, apareció un muñeco fabricado con un saco viejo del esposo, “admirablemente formado” y muy parecido a la víctima. El muñeco presentaba en la cabeza una tremenda espina de cardón que le atravesaba de sien a sien y de ahí los dolores cefálicos que experimentaba el enfermo» (Cano Vélez, 1943: 55).

Las prácticas mágicas tienen un carácter propio y autónomo, marcado en la actualidad por el sesgo religioso, consecuencia de su despliegue dentro del marco cristiano. De ahí la implicación de los santos en estos quehaceres, como veremos.

## 2º El «despenamiento».-

Es una práctica cuya reminiscencia se mantiene en lo que suele denominarse «la ahorcadura de los muertos». He aquí algunos relatos que introducen en el tema.

«En aquellos tiempos, cuando recién llegué al país -dice Lafone Quevedo, refiriéndose a la fecha aproximada de 1859-, había ciertas mujeres que solían ser llamadas para ultimar, como enfermeras, a esos desgraciados que prolongaban demasiado la agonía de la muerte./ Los curas y las autoridades perseguían esta horrenda costumbre, pero se hacía con gran sigilo; de hecho no creían pecar ni venialmente, y muchos infelices anticipaban su viaje a la eternidad, con un movimiento de artista que le quebraba el espinazo./ Es horrible este cuadro, pero, más tarde, los llorones, a gritos, hacían honor al muerto y el padrenuestro y otras oraciones cantadas antifónicamente reproducían ceremonias del tiempo de la idolatría, vestidas con algo de los símbolos del cristianismo que ponía remedio al mal» (Lafone Quevedo, 1888: 124).

«El enfermo está mal; reina en el rancho un profundo silencio apenas interrumpido por los sollozos ahogados de alguna mujer que presiente un desgraciado fin. Los hombres, inmóviles los rostros, toman actitudes de estatuas; a veces se nota en ellos el cambio del acullico en la boca, o que muerden un pedazo de llicta, en tanto que en la cocina hierve en la olla de barro el loco cotidiano o el yuyo medicinal que ha de tomar el enfermo./ Hombres y mujeres, los sombreros puestos, aguardan con

resignación fatalista, sentado o de pie, que el alma tenga su desenlace, y vienen o se van, para volver luego, con andares de sombras./ Empieza el delirio agónico. Se miran los circunstantes con angustia, escuchando dolorosamente las frases incoherentes del moribundo. Declara con voz persuasiva un viejo que menea tristemente la cabeza, que todo está por concluirse porque al enfermo le ha abandonado el espíritu para recorrer en esos momentos los lugares familiares y despedirse de ellos y los amigos que allí tuvo./ El período del estertor sobreviene, el enfermo se muere, razón más que suficiente para que sin aguardar el último suspiro, después de cubrirle la cara con un pañuelo, se alejen los suyos dejándole morir en paz./ Tal abandono, que a muchos parecerá crueldad inconcebible, representa, sin embargo, un progreso moral en los calchaquies actuales, ya que no hace aún muchos años los agonizantes eran *despenados*» (Ambrosetti, 1976: 94).

«En la penumbra del rancho parecen hacerse más nítidos y penosos los estertores del abuelo. Todavía no ha amanecido... El viejo Ñaño se consume para siempre, horadado por ese dolor que nada puede dominar. Tres meses de pruebas y esperanzas, de consultas y sacrificios... Los estertores se hacían gangosos y ásperos; el catre crujía cuando un temblor recorría espasmódicamente los músculos magros y nudosos... Junto con las primeras claridades y el ladrar desesperado se presentó Paquirkachy, sencillez, silencioso, terrible sin pensar serlo. Haría cuestión de una hora que había salido de su casa, atento al mensaje... Su silueta y los ladridos levantaron las sombras calladas del rancho y así calladas salieron, apenas mascullando un saludo. Roke, el hijo mayor, se quedó adherido a la penumbra de la habitación, de pie, abrumado, luego siguió a los demás... El Ñaño ladeó su rostro terroso y contraído, con más de máscara de cuero seco y despelado que de cara. Sus ojos de glauca y turbia vida distinguieron, confusamente, la delgada y encorvada figura de Paquirkachy tomando, poco menos que ritualmente, su copita de aguardiente. Su cuerpo se estremeció como si un sentido ancestral se despertara despavorido y pusiera alerta, en alta tensión, la desvencijada y carcomida osamenta, crepitante de dolor... Sentía el abuelo el blanco clamor que se levantaba desde las misteriosas raíces de su vitalidad desteñida, gastada, hecha retazos y girones. “Allí el Paquirkachy para matarme. ¡Que no se acerque! ¡Que se vayaaa!”, y el clamor sólo era un restallar interno, serpenteante entre los nervios y en el seno innominado de la especie, de la maligna sed de vivir... Paquirkachy se aproximó dulcemente al viejo, seguro, convencido. De sus labios corría sin sentido una oración paganocristiana. Poco le costó poner al abuelo boca abajo, sin lastimarlo ni aumentar su dolor. Retornaron los estertores con un fondo de llanto. Puso la rodilla, suavemente, sobre la espalda, un poco cerca de la cadera y con los brazos abiertos con una mano le tomó del mentón, y los pies con la otra. Se afirmó; en el infinitesimal fragmento de segundo calculó la elasticidad y resistencia del cuerpo concluido y tibio y luego, apretando los labios, lo encorvó seca y violentamente, produciéndose un sordo crujir de hueso roto o desarticulado. Los dedos del abuelo, contraídos y temblorosos se aflojaron; el estertor se hizo más profundo y carrasposo como si la garganta y la boca se llenaran de membranas espesas, pringosas y pegajosas. Se sacudió y entró en el

reposo que ningún viviente conoce./ Paquirkachy, el “despenador”, volvió a ponerlo boca arriba, colocando derecho el rostro y cerrándole la boca. Bajó los párpados varias veces. Después de la señal de la cruz y de concluir sus oraciones, se fue» (Vivante, 1953: 5-7)<sup>23</sup>.

¿Por qué la práctica de despenar? ¿Por compasión hacia el moribundo sufriente, buscando su alivio dándole fin? Por un lado parece tener algo que ver con un *rito de paso*. Por otro, quizá con la necesidad sentida de facilitar al moribundo su tránsito. En su obra *La mentalité primitive*, L. Lévy-Brühl escribía lo siguiente: «Nosotros aceptamos el hecho de la muerte cuando el corazón deja de latir y la respiración cesa completamente, pero, en la mayor parte de las sociedades inferiores la muerte se produce en el momento en que el huésped del cuerpo -más o menos lo que definimos por alma- se va definitivamente por más que continúe la vida fisiológica. Si se acepta semejante concepción fisiológica de la muerte, es fácil comprender que si el desenlace crítico se realiza antes de lo que nosotros llamamos muerte es lógico que se deba intervenir con antelación a los instantes agónicos para evitar la temprana exhalación del espíritu» (Lévy-Brühl, 1922: 21).

En la actualidad, y según testimonio del sacerdote agustino Alfredo Martín Bravo que posteriormente he observado en algunas ocasiones, hay lugares donde los difuntos aparecen con un pañuelo o una cuerda al cuello, no porque se les haya practicado el despeñamiento de este modo, sino porque se les ha realizado el *ahorcamiento* cuando se han *cortado* o *helado*. La práctica parece estar propagada por el mundo andino, como testifican la momia de un niño de siete años encontrada en las Salinas Grandes de la Puna jujeña (Boman, 1956: 127) y la de una mujer del Perú según la lámina del Atlas de Rivero y Ustáriz y Von Tschudi (1851: lámina I, 202). Fausto Burgos en su obra *El surumpio* tiene un relato titulado «La ahorcadura de los muertos» (1943: 87-92). En uno de sus textos dice así:

«Chauky ya estaba puesto en el cajón. Dos velas que alumbraban la pieza le aclaraban la cara. Era un viejo lampiño, de labios amoratados, de hundidos ojos y de corva nariz. Tendido a lo largo, tenía puesto el traje de diario, traje de barragán tejido de sus manos, el sombrero

---

<sup>23</sup> Se trata de una escena imaginada por el autor, quien dibuja de modo ideal «los lineamientos más generales de una vieja práctica nativa, argentina y extraargentina, poco conocida fuera de los especialistas y de algún lector atento de Lafone Quevedo, Payró y Ambrosetti» (1953: 8).

ovejuno, las ojotas de suela, el poncho listado. En un rincón, sentada en el suelo, lloriqueaba la mujer de Chauky. Dos mozos emponchados estaban de pie, inmóviles con el sombrero en la mano, al lado de ella.

- Aurita, señor... tiene que helarse del todo.

Le tenté la cara: helada, helada. Sentí un raro estremecimiento al tocarle las mejillas.

- ¡Pa qué pu, señor! –me dijo la mujer-. Se te puede pasar el mal de la tierra; no le pongáis los dedos encima.

Nuevamente me estremecí. Largo rato nos estuvimos como plantados en el suelo, mirando al pobre Chauky tendido, largo a largo, en un cajón de tablas de cardón celaguay. Por fin, uno de los mozos emponchados, después de tentar la cara del muerto, dijo al que nos había hecho pasar:

- Chei... ya está heladito.

- ¿Ya?

- Ya. Traé el pañuelo.

La viuda apagó el llanto.

Salió el mozo haciendo sonar sus viejas ojotas de suela: Gregorio y Alberto palidecieron como cogidos del chugscho.

- ¿Qué están por hacer?

- ...

Volvió el mozo trayendo en la mano uno de esos pañuelos de algodón rojo que usan los arrieros, los tejenderos, los pastores. Sin mirarnos, sin temblar, sin palidecer, como si tal cosa, dió con él una vuelta al cuello del muerto y empezó a tirar por ambos cabos con todas sus fuerzas...

Temblé. Me espeluzné...

La esposa del difunto se quedó inmóvil, abriendo tamaños ojos. Cuando la cintura del cuello estuvo por cortarse casi definitivamente, el pobre Chauky estiró su lengua de un palmo. Confieso que aquel espectáculo macabro me afectó de tal manera, que cuando quise caminar, las piernas no me obedecieron.

- ...

- No se asuste, maestro, aquí a todos los muertos los ahorcan. Y lo más curiosos es que el encargado de ajustar el pañuelo es uno de los hijos del difunto. Todos se van ahorcados al otro mundo. No hay excepción. Creen que ciñéndoles el cuello con todas sus ganas, se evita que el mal salga del cuerpo del muerto y contagie a los demás» (1943: 90-91).

Parece como si las prácticas mortuorias tuviesen también que ver con cierta *profilaxis* de los vivos respecto de los muertos, de modo que el mal del moribundo no salga de su cuerpo y contagie a los demás. «La cuerda al cuello -dice A. Vivante- obturaría la garganta e impediría la salida del peligroso

humor» (1953: 14). El despenamiento, pues, no sería únicamente una práctica compasiva, es decir, para aliviar las penas del moribundo, al estilo eutanásico, sino también profiláctica: «se acelera la muerte del moribundo por temor al mismo moribundo» (1953: 20), y el motivo del ahorcamiento no es otro que el carácter contagioso del cadáver, «porque de él se escapan influencias perniciosas» (1953: 21).

#### **1.4. Supersticiones y superposiciones de la época colonial**

Que el imaginario popular está poblado de espíritus da pauta para considerar que con frecuencia se trata de seres fantásticos. Lo *habitan* supervivencias de otros tiempos y de diversos lugares, mixtura y mestizaje de lo genuino y lo foráneo, lo que sobrevive del pasado (*superstes*) y que, en cuanto tal, está por encima o puesto sobre la vida de quienes lo reciben (*supersto*). Se habla por ello de *superstición*.

Son personajes pertenecientes por lo general al mundo de la *fábula*, mitad hombres, mitad animales, que tienen que ver casi siempre con matices y facetas de la vida que ponen límite a las acciones humanas, como una especie de barrera moral frente al quebranto de ciertas normas sociales. En Calchaquí son, entre otros, los siguientes.

##### **1.4.1. El duende**

Temido diablillo bufonesco que no se sabe dónde vive y cuyos escondrijos se ignoran. Los duendes son, según P. Fortuny, «espíritus de criaturas que sus madres matan al nacer, vienen muertas o son abortadas» (Fortuny, 1974: 139). También «se vuelven duendes cuando se mueren naturalmente, de párvulos, y no se les ha bautizado ni “echado agua ni sal”» (1974: 139).

Al duende se le representa chiquito, con ojotas y sombrero, con una mano de hierro y otra de lana. Cuando se aparece, los que le miran quedan hipnotizados. «Entonces, el duende se le acerca despacito y le pregunta, mostrándole las manos: “con cuál querís que te pegue, ¿con la de lana o con la de fierro?” Muchos responden: “con la de lana”, pero resulta que ésta, caja de



Pandora, golpea más fuerte que la de metal y, entonces, al que le ha tocado, le duele sobremanera, y queda hecho un estropicio./ Otros responden: “con la de fierro”, e igualmente la propina unos tremebundos chumbos que los deja ensangrentados, casi muertos» (1974: 139). También hace travesuras con los



Duende - Representación contemporánea  
(Ocaranza Zavalía, 1997: <http>)

niños, y si alguno se vuelve *opa* [tontito] es atribuido al duende, que les saca de sí con sus travesuras. Es experto en introducir discordia entre los amigos. «Debido a su tétrico origen es, seguramente, que el duende perjudica de muchas formas a quienes no manifiestan claramente sus pecados al confesor o suelen callar algunos» (1974: 140).

Siente debilidad por las jovencitas, y por eso sus padres han de ponerlas sobre aviso. Sin embargo, «hay un remedio poderoso e infalible contra tan desvergonzado granuja. Cuando su delicado olfato percibe olor a cierta inmundicia fecal, desaparece como el rayo, arrojando blasfemias y maldiciones. Hay que simular que uno la agarra o la tiene entre los pies» (1974: 140).

En junio de 1991 me contaba don Gerónimo López, vecino de San Carlos (Salta), que el duende es muy temido por los caballos, a los que «vóltia» cuando se les encuentra. Luego, una vez derribado, «pélia» con el jinete, que recibe golpes y no sabe adónde ir, porque no ve a nadie. Dice haber estado presente cuando esto le ocurría a uno de sus compañeros de viaje siendo joven, en el cerro. No obstante todo, el destino del duende es tan trágico como su procedencia. De ahí que algunos le hayan oído «lagrimear» por las serranías.

#### **1.4.2. La Mulánima**

«Es el alma en pena de una mujer, que aún vive, castigada por mantener relaciones sexuales con un sacerdote./ Para salvarla de esta condena hay que quitarla el freno./ Pero, algunos temen redimirla, pues creen que, al año, ellos morirán en castigo» (Fortuny, 1974: 57).

Cuenta Fortuny que «los ancianos de San Carlos suelen recordar la aparición de una mula ánima que fue el terror de la población durante un largo tiempo./ Salía una vez por semana, a la una de la madrugada -me cuenta un paisano-, y que traía un ruido de procesiones. ¡Viera! ¡No se le oía más que ese ruido como si mucha gente fuera tras de la mula!/ Venía bufando, a los saltos, y sacando chispas que iluminaban los frentes de las casas./ Cuando yo la veía, quedaba temblando, señor, y no tenía ánimo para nada./ De las patas le colgaban muchas cadenas enlazadas, que le impedían el correr bien./ Cuando pasaba, hacía como que lloraba, y a uno le daba mucha pena... Pero, qué... yo no me animaba, señor. ¡Parecía como si a uno se le fueran las fuerzas...! Al disparar para el río, ya no se le oía más que “¡ay, ay, ay!”, pero muy despacito, como de un cristiano enfermo./ Después ya no la vimos más. Un baquiano se había escondido tras de un árbol, cuando corría la mula se tiró encima de ella y logró sacarle el freno. Ahí nomás, él oyó un suspiro de mujer que se levantaba de dormir, y el freno de oro se trocó en una paloma blanca, que se fue volando...» (1974: 157-158).

Parece claro que se habla del alma en pena de la *barragana* de un clérigo y que se trata de un castigo *post-mortem*, aunque la fábula la lleva a darse a veces en vida. Otra versión dice que «para salvar el alma de esta condena hay que aguardarla en el sitio estratégico con un cuchillo, y cuando pase cortarla la oreja o tuzarle las crines... Su sangre, al correr, operará otro elemento redentor, rompiendo su encantamiento» (Colombres, 1986: 106). También se habla de «que el amor incestuoso origina una mula o un “chancho de monte”» (Fortuny, 1974:158). Es curiosa la coincidencia de esta última apreciación con lo narrado por Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*, tras el incesto de Amaranta Úrsula con Aureliano Buendía: al recién nacido «sólo cuando lo voltieron boca abajo se dieron cuenta de que tenía algo más que el resto de los hombres, y se inclinaron para examinarlo. Era una cola de cerdo./ No se alarmaron. Aureliano y Amaranta Úrsula no conocían el precedente familiar, ni



Representación contemporánea de la Mulánima  
(Colombres, 1986: 107)

recordaban las pavorosas admoniciones de Úrsula, y la comadrona acabó de tranquilizarlos con la suposición de que aquella cola inútil podía cortarse cuando el niño mudara los dientes» (1969: 347).

El testimonio recogido por Margarita Fleming de Cornejo de parte de la informante Dominga Tito, de 57 años, procedencia Valles Calchaquíes, dice así:

«Contaba la señora que ahí anteh era tan descampau por áhi que creo que los ranchoh d'ella eran loh primeroh que estaban áhi en esa parte, en la Olavarría, ¿qué otra calle es?

Para áhi, pa' Villa Los Sauces, más para arriba, era. Y dice que áhi en esos álamos grandes que están áhi en la Olavarría, áhi dice que venía y áhi se perdía la mula ánima. Pero dice que la vían que bajaba de arriba, así, por la calle esa y ya que sentían que empezaba a rebusnar esa mula para arriba. Y bueno, is' que los metían a los chicos por que claro, pa' que no vean porque ya dice que habían visto que al rebusnar la mula, que salía fuego por la boca y venía tirando fuego así, cada rebusnido salía el fuego, así por la boca. Entonceh la señora, todos, dice que cerraban las puertas, que no vían para que no se asusten. Pero no ha faltau que así por las rendijas de los ranchoh, miraban y la vían que pasaba. Hasta que ha llegado un día que' habido uno que se ha animado para salvarlo, porque dice que ese es un' alma en pena, que digamos peca mortalmente, creo es; y dice que había una persona que han sacau de pena con el rosario. Pero dice que no tenían que mirarlo nada. Él tenía que ponerle el rosario así, en la cabeza, y bajar el freno de la mula para que se salve. Y así dice que habido una persona bien de coraje, para poderle hacer esa salvación. Y ha dejau de andar. Pero eso lo vían, siempre lu' han visto» (Fleming de Cornejo, 1988: I, 38).

Parece tratarse de un recurso popular para poner coto a una práctica que contradice la moralidad cristiana. El supuesto comportamiento celibatario de muchos clérigos no se daba en la realidad. Por otro lado, el prestigio social del sacerdote hubo de ser también un reclamo para las mujeres: «quien vino a evangelizar, quedaba “indianizado”», dice Fortuny (1974:159). La Inquisición persiguió tenazmente esta situación y según cita el mismo Fortuny, recogiendo el testimonio del P. Benito Feijóo, «las congregaciones religiosas estaban “muy lastimadas” por el número de sus miembros sentenciados; pero que, además, “la calidad de las indias es muy fácil y mentirosa... y en aquella provincia de Tucumán, las más son gente desnuda y muy bárbara”» (1974: 159).

### **1.4.3. La Viuda**

Mujer alta y delgada vestida con un manto negro. «En Catamarca se destaca su cabellera desgreñada y la sensual blancura de sus pies, y se le añade un infernal detalle: el de echar fuego por la boca. Se dice que es una joven que anda por la orilla del río, tratando de encontrar al hijo que arrojó en sus aguas para ocultar su falta. En castigo de su crimen, Dios la habría castigado a buscarlo eternamente» (Colombres, 1986:184). Igualmente, persigue «a los mozos que andan en amoríos, subiéndose al anca de sus caballos y abrazándolos mortalmente. Los pocos que lograron salvarse o zafarse de este terrible abrazo cuentan que sintieron a sus espaldas el ruido de una bolsa de huesos o algo así» (1986: 184).

Llora con frecuencia. Hay quienes la han oído lamentarse «en sitios desamparados, por los cuales sólo transita el viajero. / Personalmente -dice Fortuny-, en Amblayo, oí este llanto durante unos días. Según los nativos pertenecía a las quejas de la viuda. A mí me pareció el de algún ave nocturna» (1974: 167). Dice el mismo Fortuny que en Los Sauces «aparecía una Viuda frecuentemente. Un paisano valeroso topó con ella y le clavó el puñal en el pecho. Mas, no era de “carne y hueso”, porque pegó en algo fofo y blando, como lana. El cuchillo, a pesar de haberse hundido en la ropa, no se untó de sangre, y la Viuda se convirtió en un bulto negro que, dando veloces saltos, se alejó» (1974: 167). Cuenta también que «en Corralito se oye el siguiente suceso: una señora, gravemente enferma, hizo jurar a su esposo “por Dios y por la Virgen”, que él no se casaría con otra, si ella fallecía. Él juró. La señora murió, pero el marido se “juntó”, a los pocos meses. Un día, cuando regresaba de San Carlos, se le apareció la viuda, montó en su caballo y le puso las manos frías en el cuello, gritándole: “¡falso! ¡traidor!”. El pobre hombre se volvió opa. La concubina lo abandonó y él tuvo que pedir limosna. Amaneció una madrugada muerto de frío, cerca de la sala» (1974: 167).

Parece que estamos ante otro recurso popular que garantice la fidelidad a las promesas, sobre todo en el caso de que el varón de mujer difunta descuidase a los hijos por ir con otra mujer. Sería igualmente un recurso de vigilancia al modo de las «almas en pena», que suelen aparecerse para

recriminar comportamientos incorrectos. Tal sucede, según el decir popular, en Molinos (provincia de Salta), donde se aparece un cura sin cabeza en el patio de la casa parroquial.

#### **1.4.4. El Familiar**

La presencia del Familiar en el Valle se debe, quizá, al trabajo que muchos vallistos desempeñaron durante años en la zafra o cosecha de caña de azúcar en los ingenios azucareros de Salta, Tucumán y Jujuy. A fines del siglo XIX se dio un fuerte auge de la industria azucarera, sobre todo en Tucumán. El enriquecimiento desmesurado de algunos dueños de los ingenios y la imaginación popular hallaron pronto justificación. «Había ojos de fuego que se paseaban por la noche del cañaveral. Espantosos ruidos de cadenas. Feroces y fugitivas formas que dejaban al pasar un fuerte olor a azufre. Y peones golondrinas que desaparecían de pronto, sin despedirse de nadie. Corría entonces el rumor de que en los sótanos o en la chimenea del ingenio había un perro negro. A veces el patrón lo soltaba para que eligiera la víctima de su gusto, en correrías que enloquecían a los demás perros, y que sólo el canto del gallo podía interrumpir. En otros casos, el solícito industrial le llevaba con engaños al peón, y se lo entregaba. Si el patrón faltaba al pacto, él mismo iba a parar a las fauces del diabólico animal. Y fue tal la difusión de esta leyenda, que el ingenio que no tuviera un Familiar podía considerarse de poca monta» (Colombres, 1986: 130).

El Familiar se alimenta de carne humana y toma formas distintas: perro, ganso, mula, cerdo, víbora... «Aún se recuerda en San Carlos la creencia de que en una de las bodegas de Cafayate existía un familiar: era un viborón, al que una viejita contratada al efecto, lo alimentaba con leche» (Fortuny, 1974: 169). Se habla de que los dueños hacen un pacto con el diablo para que les conceda prosperidad (riqueza y goce). Lo único que han de hacer es suministrarle un obrero por año para que coma. La industrialización y el empleo de máquinas en la industria azucarera provocaron el aumento de accidentes, de ahí que la imaginación popular remitiera estas desgracias al Familiar.

Hay indicios para pensar que estamos ante otro recurso moralizador, en

este caso de la clase dominante, que se transfigura en el imaginario popular a través del relato fabulado. Su finalidad tal vez diga referencia al temor que habrán de tener quienes no cumplan con sus obligaciones laborales. Aún hoy en las explotaciones mineras de la provincia de Catamarca se dice que el «viborón» necesita alimento, uno o dos obreros por año. De hecho los accidentes se dan y las muertes ocurren. Según el decir de la gente, en el Churcal (departamento de Molinos, provincia de Salta) el dueño de la finca tenía un viborón en un sótano. Él mismo se encargaba de alimentarlo.

#### **1.4.5. La Salamanca**

Se habla de un lugar oculto y escondido, bajo tierra, ubicado en alguna hondonada o quebrada, donde se da rienda suelta a las pasiones humanas. Es famosa la Salamanca de San Antonio, en Animaná (departamento de San Carlos, provincia de Salta). Para entrar y recibir los beneficios propios de la *magia* que en la Salamanca se ofrecen, hay que vender el alma al diablo y comprometerse a no revelar ninguno de los secretos una vez que se vuelva a la vida ordinaria. Si alguien los revela, le sobrevendrá la muerte inmediata y la condenación eterna. Según Fortuny, «algunos aseguran -y esto lo oí en el bien informado Los Cardones-, que las mujeres pueden pasar libremente, pero que los hombres deben pedir permiso, porque desde el nacimiento llevan una cruz en la cabeza, y esto al maligno le es aterrador./ Para entrar tienen que desnudarse y, ya una vez dentro, se abre una puerta y aparece una víbora que hace de guía; a la izquierda no se ve nada, pero, a la derecha se halla un Crucifijo, boca abajo, al que hay que escupir y blasfemar de él./ En algunas Salamancas de los cerros, aseguran que también el diablo coloca una imagen de la Virgen del Valle./ Después de esta preliminar abjuración, el novicio camina unos pasos más, y entonces ya todo es deslumbrante y ningún palacio de la tierra puede compararse a lo que ve: grandes cortinados, luces brillantísimas, marmolería fastuosa.../ En seguida se presenta Satanás rodeado de los animales más temidos de esta tierra, y aun de los más asquerosos: serpientes de todas las clases, arañas de todo tamaño, veneno y color, ranas, sapos, culebras, escarabajos, cerdos, lechuzas, halcones, etc./ Pero, no hay que asustarse, porque son pruebas... Una vez formalizada la

venta del alma, a cambio de los poderes mágicos, y vencidas todas las pruebas, Satanás lo lleva al paisano a la región donde están los magos, las brujas y los hechiceros. De lejos ya se oyen melodías cautivantes. Cuando entra en la Sala, se le presentan mujeres y hombres desnudos, en plena juventud, doncellas hermosas que nunca se ven en la tierra. / Y comienzan las bacanales y festines fantásticos, jamás soñados por el hombre. “Todo lo que se diga es poco”, mentan los nativos» (Fortuny, 1974: 148). Finalizada la fiesta se regresa al mundo cotidiano con el secreto de la *ciencia infernal*. «Y, como esta sabiduría trastorna la inteligencia, es voz común de todas las versiones que, quien sale, vuélvese loco o tonto. Otros viven cierto tiempo y, después, desaparecen y mueren. Otros creen que, quien entra, no sale más» (1974: 148-149).

La Salamanca confluye con la leyenda española de la *Cueva de Salamanca*, lugar donde al decir popular impartía clases el Diablo. Es, en cierto modo, una representación de la ambigüedad cielo-infierno, diabólico-benévolo en la metamorfosis del placer: música, baile, sexo... «Es la fiesta, es la unión de los sexos, es el surgimiento de nuevas vidas, es la resurrección (arquetipo de la gran madre). En ella el hombre alcanza el *summum* de la felicidad» (Faro de Castaño, 1985: 112-113). Es también la representación de los denominados «pactos con el diablo». Don Mario Rodríguez, que vive en La Soledad – Santa María (Catamarca), me contaba en marzo del 2001 que hay una Salamanca en una loma blanca al lado del Cerro de los Siete Colores, en frente de las instalaciones de la Finca Experimental Agrícola, donde él vive. Dice que se ha acercado una vez porque iba hacia allí mucha gente, ha mirado dentro y ha visto un lugar de mucha luz, lujo, cantos y danzas. No se ha atrevido a entrar, porque dice que quien lo hace no sale bien<sup>24</sup>.

#### **1.4.6. El Farol y el Tapado**

Los comentarios sobre el Farol y el Tapado son frecuentes. El Farol suele ser considerado «un “alma” que no arregló suficientemente sus asuntos en la

---

<sup>24</sup> Relatos sobre la Salamanca y el trato con el diablo, cf. Fleming de Cornejo, 1988: I, 68-69; 1997: II, 55-57 y 142. Según testimonio del sacerdote agustino Alfredo Martín Bravo, en algunos lugares se habla del *Asustadero*, lugar donde la gente enferma de susto después de ciertas horas, por lo cual se ha de pasar lejos de ahí.

tierra, y que sale: o de donde fue enterrado, o de donde dejó su riqueza. En cuanto se la encuentra, el alma se salva y ya no necesita regresar a la tierra» (Fortuny, 1974: 171). Es bueno o malo según la luz se mueva o no.

Cierta correlación tiene el Tapado, «conjunto de dinero, u otros valores, -que se halla escondido bajo tierra, o en las paredes, en las montañas, o en la playa de los ríos-» (1974: 171). A veces se trata de la luz que despierta un alma en situación semejante al Farol. Los tesoros -dicen- se hallan custodiados por un «viborón». También que las monedas antiguas exhalan vapor, por lo cual se puede morir de asfixia<sup>25</sup>.

En estos relatos encontramos paralelismos con otros de diversa procedencia, según los cuales los tesoros se hallan custodiados por serpientes y dragones. La existencia de tesoros y su descubrimiento siempre ha estado presente en la imaginación popular. El imaginario tesoro de los incas o la creencia de que los jesuitas escondieron grandes tesoros en los cerros permanecen todavía latentes.

#### **1.4.7. Animales enigmáticos: el Mayuato, el Uturunco y el Ucumar**

«Manos de guagua, patas traseras de perro». Así es el Mayuato (del quechua *mayu* = río, *atoj* = zorro) (Colombres, 1986: 70). Vive entre pastizales, cercano al agua, en ciénagas. Fortuny dice que en Animaná, según testimonios por él recogidos, «es frecuente su aparición... Lloro como criatura y es enemigo de los perros» (1974: 173). Se come los choclos, por lo que conviene seguir su rastro.

«Y el rahtro del mayuatu, mayuato eh co' una criatura la patita así comu criatura eh. / Y la mano no lo sé decí. Pero cómo será la mano. Será igual... no sé. Pero el rastro nosotroh 'moh haiáu que hay rahtro de chico. / Entonci mi tíu decía qu'esi era el mayuato. No era chico. Choclero. Se comía e' choclo. Ese no hacía nada a la genti. No hacía nada. / Nada mah que hacía daño a la siembra» (Fleming de Cornejo, 1997: II, 146).

El Uturunco es un hombre-tigre, feroz y malo. Dice Fortuny que, «antiguamente, en bailes y fiestas, los mestizos se disfrazaban de tigres y

---

<sup>25</sup> Relatos sobre el Farol y el Tapado, cf. Margarita Fleming de Cornejo, 1997: II, 142-144; 1998: IV, 14-16.



cometían toda clase de fechorías con ese ropaje» (1974: 173). «Eh un bichu... qui hay en e' campu» (Fleming de Cornejo, 1997: II, 146).

Hombre-oso u hombre-perro es el Ucumar. «Eh com' un perru. Eh... peru tiene la cabeza todo la forma de un perru, pero anda comu genti. Casi igual que un mayuatu» (1997: II, 146). De padre humano y madre animal, anda desnudo con el cuerpo belludo. Despiadado y bestial, rapta mujeres y roba niños. Fortuny recoge el siguiente testimonio, según versión de Los Cardones, departamento de San Carlos, provincia de Salta: «La ucumara era un animal muy maligno. Cierta vez raptó a un hombre y se lo llevó a una cueva de los cerros. De esta unión nació un hijo, EL UCUMAR, de una fuerza hercúlea, y al que había que alimentar dándole varias vacas por día. / Poseía una impetuosidad prodigiosa: mataba a los animales más feroces, vencía a muchos hombres juntos, en cualquier pelea. El padre humano y la madre animal, se fueron a vivir solitarios en las peñas, doloridos de tener un hijo así. Éste, mezcla híbrida, salvaje, sigue aún morando perennemente en los cerros. / Anda desnudo, cubierto de pelos. Prefiere sus instintos bestiales antes que los humanos... Se le teme. Algunos arrieros que van a Chile dicen que lo suelen ver en los lugares muy altos y escalando los nevados» (Fortuny, 1974: 174).



*Representación contemporánea del Ucumar  
(Colombres, 1986: 39)*

Fleming de Cornejo aporta el siguiente relato:

«R. ¿Y el ucumar?

I. El ucumar comía a la gente.

R. ¿Bicho fiero sería?

I. Eh negru, fiero, peludu comu perru. Nosotros lo 'moh vihto de lejo'.

R. ¿Y alguien loh ha vihto bien?

I. [...] Al ucumar si li vihto pero de leju, no cerca. A mí me l' han mohtrau así de lejuh, y dice:

- Vé, aiá, 'htaba caminandu en la plaia» (1997: II, 147).

Estamos, quizá, ante una reminiscencia totémica que distingue el orden

natural del humano, y el desorden que puede causar no respetar ciertas barreras o límites. Tipo Yeti u hombre de las nieves, remite a la idea que pone de manifiesto cómo el pensamiento humano deslinda los órdenes de realidad y los clasifica, haciéndose cargo de la diferencia. La representación de potencias naturales y humanas unidas refleja la contemplación por parte del hombre de la fascinación de lo animal: su fuerza, su destreza, su instinto, su enigma, su misterio. El animal aquí ya no vale por sí mismo, sino por lo que simboliza. Hablando de la religión de los egipcios en su *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, decía Hegel que es la irrupción de lo espiritual en lo animal, el hombre que reconoce su animalidad trascendida por el espíritu (cf. Hegel, 1986: 357-396). Referencia también, sin duda, al tabú de las relaciones sexuales entre un varón humano y una hembra animal.

## **2. MORFOLOGÍA NUMÉNICA**

El estudio de lo considerado hasta ahora y sus expresiones muestran un conjunto de *relatos* que transmiten el tejido social y cultural vallisto, transido por un elemento de dramatización que enfatiza ciertos valores *intocables*, trascendentes a cada situación y presentes en todas. De ahí la *gestualidad* que se utiliza, concretada en dos tipos de expresión: las manifestaciones humanas de la vivencia de lo ignoto y las manifestaciones de lo ignoto mismo, tal como lo entienden los hombres.

Los ritos son la concretización en lo humano del encuentro con lo que nos trasciende. Y no sólo eso, sino que son el encuentro mismo. Los ritos, en este sentido, son *símbolos*. Cuando las imágenes son producto del pensamiento, es decir, cuando el pensamiento se vale de ellas para expresar sus contenidos, estamos ante la metáfora, o la metonimia, o la alegoría... que dan forma expresiva a contenidos que los conceptos no alcanzan a manifestar. La imagen aglutina en este caso lo que uno quiere decir pero no logra expresar del todo. Hay ocasiones, sin embargo, en que las imágenes no son expresión -o al menos no solamente-, es decir, no son la mediación de un polo subjetivo -que dice algo- y un polo objetivo -del que se dice algo-, sino que son la *relación* misma. Entonces estamos ante el símbolo. Éste no es sólo imagen o representación, sino *relación*; no algo que se tiene, sino algo *en lo que se está*,

que nos constituye y configura, en lo que estamos implicados, que *nos transfigura*. Por eso hablamos de *misterio*.

## 2.1. Pachamama en las formas rituales

Cuando el calchaquí se dirige a Pachamama sus signos gestuales o verbales no son sólo remisión a algo, como si dichos signos fuesen un elemento intermedio que une dos polos, sino que son la relación misma de presencia:

«Santa Pachamama,  
te vengo a *dispertar*».

«...vengo a visitarte».

«Buenas tardes, Pachamama,  
buenas tardes, Madre Tierra.  
Aquí he venido a pararme...  
a darte una tonada».

«Santa Tierra, Pachamama,  
aquí te vengo a saludar».

«Madre Tierra,  
te vengo a visitar hoy día...  
Me he venido tan de lejos a verte,  
a conversar con vos, Madre».

Pachamama está presente y el rito es la relación, la actualidad del encuentro, la inmediatez del contacto. El rito en cuanto símbolo pertenece a lo que R. Panikkar llama el *nivel ontológico*: es más que figuración, ejemplo, símil, metáfora, parábola, alegoría, metonimia... Y por lo que a nosotros respecta, no se deja definir ni interpretar, acotar ni apretar entre los polos pensante-pensado, observador-observado, sujeto-objeto. Si intentamos definir un símbolo, «aquello con lo que intentamos interpretar el símbolo es, precisamente, símbolo para nosotros; es aquello sobre lo que, en realidad, nos apoyamos, sin necesidad de buscar más allá o de preguntar “¿por qué?”» (Panikkar, 1994: 391). El rito en cuanto símbolo es objeto de pensamiento: nos hace pensar, es capaz de desencadenar nuestra reflexión, aunque no haya sido proyectado por él.

Rito dice referencia a *ceremonia* (veneración, respeto) y *culto* (conjunto

de prácticas específicas en un contexto peculiar). Ceremonia y culto giran en torno a la vida y su cuidado, de modo que la existencia prospere no obstante los quebrantos a los que con frecuencia se halla sometida. La vida es lo auténticamente *sagrado*: ha de ser preservada de las amenazas, levantada de sus decrepitudes, cuidada, respetada, cultivada.

Un *ritual*, es decir, el conjunto estructurado de prácticas que refieren significativamente la experiencia del misterio de un grupo humano -espacial, temporal y culturalmente mediado-, dinamiza la vida. El rito puede ser, a la vez, expresión de lo vivido, profundización en su contenido y aglutinador de la comunidad en su devenir espacio-temporal. Los tipos de rito se diversifican según la perspectiva de aproximación o matices que pueden ser considerados. En cuanto al modo de participación en él, el ritual puede ser *privado* (ej.: oración interna, gestos, posturas) o *público* (ej.: fiestas, celebraciones comunitarias). En cuanto al tipo de acción, *positivo* (ej.: comida ritual) o *negativo* (ej.: ayuno ritual). Más variados pueden ser en cuanto a su modalidad y función (cf. Van Gennep, 1986; Martín Velasco, 1986: 34-57; Maisonneuve, 1991: 31-76):

- Relativos a la *naturaleza*: regeneración del tiempo, como fiestas de año nuevo, cosecha, siembra, marcada, señalada, caza, equinoccios, solsticios, etc.;
- Relativos a la *persona*: los también denominados *de paso*, como en el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte;
- Relativos al *grupo social*: de iniciación, de curación, contra calamidades, etc.;
- Relativos a la relación con lo *ignoto*: de purificación (ej.: abluciones), de expiación, de propiciación, de ofrenda (ej.: monumentos, dones [alimentos, bebidas, cabellos], exvotos), de comunión, etc.

El esquema ritual de la *Ceremonia de la Vida* puede ser descrito así: invocación, ofrecimiento y petición.

#### 1º **Invocación.-**

«Pachamama, Madre tierra...

Escucha a los que te piden y ayúdalos».

«Santa Pachamama,  
te vengo a *dispertar* con una alegría».

«Buenas tardes, Pachamama,  
Buenas tardes, Madre Tierra.  
Aquí he venido a pararme,  
a cantar con mi cajita,  
a darte una tonada,  
a alegrar a mis compañeros  
y a todo el que ha venido a visitarte».

«Santa Pachamama.  
En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo  
[se santigua]».

«En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo  
[se santigua].  
No sé si decir buenos días o buenas tardes,  
Santa Tierra, Pachamama.  
Aquí te vengo a saludar,  
que vos sos Madre nuestra».

«En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo  
[se santigua].  
Madre Tierra,  
te vengo a visitar hoy día...  
Me he venido tan de lejos a verte,  
a conversar con vos, Madre,  
por darte infinitas gracias,  
Madre Tierra».

«Tierra bendita,  
que has protegido mi siembra  
y mi ganado también».

«Santa Pachamama  
danos tu bendición...».

«... Pachamama,  
*gracias te doy*  
por lo que nos has dado,  
por lo que nos das  
y por lo que nos darás».

## 2° **Ofrecimiento.-**

«Te voy a devolver  
la comida que tú nos has ofrecido....»

«Yo te ofrezco este pan...  
También te ofrezco la fruta.  
Te ofrezco toda esta hierba...

también el agua...  
Quiero brindarte este vino...  
Esta planta que te ofrezco...  
este yerbeao...».

«Y vengo a darte de comer,  
como vos me das a mí».

«Te traigo...  
estos trabajos,  
pulseras y collares te regalo...  
yerbas y pasas...  
pelones, maíz...  
a este trago de vino».

«Y te voy a regalar  
estas empanaditas...  
Y esta agua...  
Un poquito de vino.  
Yerbeao...».

«Y te doy de comer  
este maíz...  
Te doy este vinito...  
Esta agüita también...  
Este yerbeado...  
Esta algarroba...».

«Aquí te voy a dar  
pan, papas...  
la jarilla...  
Te doy esta comida...  
Todas estas yerbas,  
las pasas...  
Te damos azúcar...  
Este vino...  
Este yerbeado...».

«Por darte infinitas gracias, Madre Tierra,  
de mi hacienda he venido  
a invitar estas orejas...  
un poquito de coca,  
mista de los cerros...  
Te invito a estas algarrobitas...  
Pero que te traigo  
unas orejitas de mis chivos..  
Madrecita Tierra,  
te invito a este maíz...  
Estas jarillas...  
Estas papitas, este pan...  
Esta agüita...».

«Este maíz,  
para que nunca nos falte para comer.  
Esta empanada,

la papa...  
Te doy esta agua...  
Este yerbeao...  
Este vino también... de nuestro Amaicha.  
Jugo con agua de nuestro Valle Calchaquí.  
Esta algarroba de nuestro Amaicha.  
El maíz... que no nos falte».

### 3° **Petición.-**

«...te venimos a pedir que nos des muchas plantas...».  
«Que no falte el vino en ningún hogar...».  
«[El pan] que no falte en ningún hogar....  
... especialmente  
ni a los niños que aquí o lejos están».  
«... y la comida que no nos falte».  
«[La yerba] que nunca nos haga faltar».  
«[El agua] que no nos falte para saciar la sed;  
y tampoco para las plantas...».  
«... que mi canto no se vuelva llanto...  
que no te abras pa una tumba...  
sino pa una hermosa alegría».  
«Dame fuerzas en mi pulmón  
y de todo para poder cantar».  
«... te pido suerte para mí  
y todos mis compañeros...  
para que así no nos falte que comer...  
para que siempre tengamos agua  
y para que tengamos todo lo que nos hace falta...  
que nos ayudes para que para el año  
estemos junto con vos».  
«Te pido, Santa Pachamama,  
en este pueblo unión, tranquilidad,  
que nos sepamos comprender.  
Y Dios también que nos sepa comprender  
y nos mande agua.  
Que Dios vuelque a la tierra  
que estaba mojada.  
Que nos dé agua,  
porque todo lo que pedimos aquí en Amaicha  
es agua, agua, agua,  
porque no tenemos agua...  
para poder dar de comer a mi hijo.  
Agua le pedimos tanto al Dios del cielo  
y que haiga unión.

Pido por todos los artesanos,  
 por todos los artesanos,  
 que sigamos creciendo.  
 ... te pedimos nosotros agua  
 para cosechar nuestro maíz,  
 para cosechar nuestra cebolla,  
 para cosechar,  
 para cosechar nuestros... nuestra uva...  
 Lo que te pedimos es agua...  
 [Y por el difunto]  
 que Dios le conserve en gloria  
 por haber sufrido tanto».

«... que nos des un rocío divino  
 de Dios y de la Virgen de los santos cielos...  
 para que estemos siempre salvos de todo,  
 para que nos ayudes y protejas  
 y nos des tu santa...  
 para que no nos falte comida...  
 para que podamos hacer el arrope,  
 para que hagamos todas las cosas  
 que se hacen de la uva...  
 que no nos falte mate cocido...  
 el pan.  
 Que haiga agua este verano...  
 que haiga pasto para todos los animales  
 y haiga hierba para toda la hacienda...  
 Te pido, Madre Tierra,  
 ayuda por todos nosotros,  
 que estamos aquí a la vuelta,  
 que tengamos vida y salud para el año,  
 que estemos aquí juntos».

«... y siempre me bendizcás a mí  
 y a todos mis compañeros...  
 que nunca nos falte nada...  
 Cuando queramos viajar  
 que nos pongas un vehículo sano y bueno,  
 que lleguemos a nuestras partes  
 que queremos llegar...  
 que todos los que siembran  
 que Dios y la Virgen les ayuden...  
 que tengan muchísimo que comer...  
 que nunca nos falte que comer,  
 nunca, nunca, Madre Tierra...  
 Que nunca nos falte el agua...  
 Que produzcan las viñas...  
 que haiga de todo».

«Y he venido solamente  
 a perderle suerte p'a todo el público  
 que están presentes.  
 Y felicidad para todos,



y la bendición de Dios  
para que nos ayude.

Y a los que han venido de lejos  
que les vaya muy bien en su viaje.  
Que anden feliz  
y que lleguen a su casa tranquilos.

Eso es lo que le pido  
a la Santa Pachamama yo...

Que haya mucha cebolla, Pachamama,  
y jarilla pa lavarme los pies,  
y maíz para comer el locro, para...  
y el vinito p'hacer asentar la comida,  
y yerbeao p'hacerme quedar un poco ebria,  
d'ese fuerte.

Y este/esta harinita  
p'a que me dé suerte pa tener y juntar  
p'al año tener mucho patay,  
si estoy con vida y salud  
y Pachamama permita...

Pachamama, Pachamama,  
si nos querés dar,  
si nos querés dar...

Bueno,  
a lo último hoy es viernes.  
Una oracioncita del viernes  
y favorezca todo  
para que nos dé suerte  
p'a toda nuestra sementera  
la Pachamama».

«Este maíz,  
para que nunca nos falte para comer...  
que no nos falte.

Te damos gracias, Pachamama,  
que nos des vida para el año...».

«P'al año, cuando vuelva,  
si Dios nos da vida,  
te esperaremos con los brazos abiertos  
y esperándote sobre la orilla de la fosa.  
Que Dios nos sabrá dar vida, salud...  
a todos».

«Que germine la semilla de la paz,  
que tengamos suficiente prudencia  
para no seguir destruyendo el planeta».

## 2.2. Pervivencia en las supersticiones de hierofanías perdidas

Una peculiaridad de las culturas ancestrales es la presencia de cierto orden de la realidad que suele denominarse *sagrado*. La experiencia humana y lo que la sustenta nos sobrepasa. Con frecuencia se tematiza en cosmovisiones que hacen confluír múltiples elementos que lo *transparentan*, o que lo *translucen*. Sagrado sería todo cuanto gira en torno a la experiencia de la vida en su fundamento, aquello de lo cual no podemos disponer a nuestro arbitrio y que refiere algo no controlable por nosotros, pero con lo que tenemos que ver, es decir, frente a lo que no resulta indiferente nuestra actitud. Así, lo que nos sobrepasa puede ser considerado como *sagrado* y *sagrados* serían también esos ámbitos de la naturaleza en los cuales, en un determinado momento y de un modo más o menos permanente, se nos muestra o manifiesta lo *originario*, eso que ha de ver con los orígenes de la realidad y los fundamentos de la vida, y que se deja sentir en «cosas» que lo transparentan (ἐπιφάνεια): se manifiesta en lo conocido, pero mostrándose en eso conocido como algo distinto.

En cuanto manifiesta en lo conocido lo realmente ignoto (se conoce como *lo desconocido*, se sabe de su presencia porque se muestra distinto, como *lo otro* de lo ordinario), este orden de cosas es *hierofanía* (ἱεροφανία). De modo análogo, también los objetos relativos a la relación con lo originario pueden ser denominados *sagrados*. Algo es sagrado, en este último sentido, en la medida en que transluce o transparenta (διαφανείν) en el ámbito espacio-temporal lo que se considera distinto, diferente incluso del objeto mismo que lo manifiesta; aquello que excede el ámbito de lo manipulable a mi arbitrio, que se me escapa y por ello suscita respeto, ciertos modos y determinadas exigencias, cuyo incumplimiento provoca quebranto, desorden, irreverencia, impiedad. Frente al lugar sagrado (*fanum*) se encuentra espacialmente situado el lugar profano (*pro-fanum*).

En principio no existe oposición -en el sentido de incompatibilidad recíproca- entre uno y otro, sino que lo profano dice referencia a lo accesible, manipulable, sometido a mi criterio. Los objetos sagrados diafanizan la realidad oculta que los sustenta: ciertas realidades empíricas manifiestan un

poder que remite a lo sagrado originario, configuran psicológica y axiológicamente la existencia humana y tienen «poder» sobre lo humano (κράτοφαίνεια). *Diafanizar* no es tanto poner en claro cuanto el hacerse notar de una presencia, como el sol en día de bochorno, que está sin que se le vea con claridad, tan sólo translúcidamente.

La *identificación* de lo sagrado originario, su *nominación*, el hecho de *dar un rostro* al misterio, su tematización como experiencia de lo presente en cuanto distinto, configura en el pensamiento el ámbito de lo *divino*. Es divino lo que metafóricamente podemos denominar *residencia* de seres infinitamente sabios y prescientes que dan luz a la vida, como el sol que ilumina la oscuridad, como la luz que sigue a la noche (*dyaus* [indoeuropeo], Ζεύς, *deus*); que velan por el ritmo del cosmos y la vida de los hombres, que simbolizan leyes cósmicas, rituales y morales. Su manifestación como *luz* de la inteligencia y *guía* de la voluntad, su mostrarse a través de ámbitos naturales o humanos, puede tener cabida dentro de la denominación *teofanía* (Θεοφαίνεια), manifestación de lo divino en lo mundano.

Los dioses no son simples personificaciones de fenómenos naturales. Como escribiera María Zambrano, pueden haber sido inventados, pero «no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad que ha sido pensado después, y traducido al mundo del pensamiento como *ens realissimum*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real» (Zambrano, 1986: 32). Responden a la *estructura antropocósmica* de la personalidad del hombre, que concibe lo divino con rasgos comunes a su condición mundana, dando así razón de una cierta afinidad que hace posible la comunicación (cf. Eliade, 1986: 77)<sup>26</sup>. Se trata de que las acciones de los hombres armonicen con el orden cósmico, proyectando las imágenes del mismo en el ámbito de la experiencia humana. Esto -dice Cl. Geertz- es lo que aglutina las acciones que englobamos bajo el calificativo de *religión* (cf. Geertz, 1990: 89).

Sagrado y divino, en cuanto refieren ámbitos de realidad sobre-

---

<sup>26</sup> Los dioses y héroes míticos son presentados en muchos pueblos como personajes que en otro tiempo vivieron en la tierra (*in illo tempore*, en el tiempo originario, prototípico, sagrado), que la abandonaron y que residen en el lejano cielo. El mito trata de actualizar su presencia y el rito de acercarlos a la humanidad.

humanos y sobre-naturales, tematizan lo que se ha abordado en fenomenología de la religión bajo el calificativo de lo *numinoso*. El término latino *numen* manifiesta la majestad propia de lo sagrado, en la cual se canalizan eficazmente las múltiples fuerzas y potencias del cosmos, de las que el hombre puede beneficiarse encauzándolas ritualmente. Lo sagrado es foco de *mana* (*mi, mina, namana*), fuerza o energía cósmica extendida por doquier que impregna a todos los seres. Entre los melanesios, de donde procede el término, esta energía reside en peculiares personalidades que la producen o son sus mediadoras. Eso a lo que remiten las personas o cosas poseídas por el *mana* es la razón última de lo que sucede y el móvil de las acciones del grupo, que ha de vivir en su armonía. Términos que refieren algo análogo a esto son *μῶπα* entre los griegos, *orenda* y *manitú* entre los indios iroqueses, *rta* en el vedismo, *tao* entre los chinos, tal vez *espíritu* entre los cristianos... Es la fuerza totalizadora, la que todo lo mueve, la que se posesiona o puede posesionarse de todo (cf. Stör, 1996: 183-236)<sup>27</sup>. En cuanto la vivencia de estas dimensiones de realidad escapa a las posibilidades tematizadoras de la experiencia humana, es decir, en tanto aquello de lo que hablamos es más de lo que decimos, nos referimos a su realidad como *misterio*. Misterio no es sólo aquello de lo que poco se puede decir, sino sobre todo aquello que tapa la boca a quien pretende identificarlo con sus palabras (μὴ, μύστις, μυστήριον). Misterio que refiere lo inabarcable, precisamente –quizá– porque también nosotros pertenecemos a su misma entraña, nos envuelve, nos sostiene, nos contiene.

En lo que al tema que nos ocupa se refiere, Pachamama es *numen* que asume multiplicidad de representaciones. La que prima en el Valle Calchaquí es la de una anciana venerable y temible a la vez. En la celebración del carnaval preside las ceremonias y es representada por la mujer más vieja del lugar, como sucede en Amaicha del Valle (Tucumán) en carnaval. Son las fechas de la recogida de los frutos maduros en sazón, mes de febrero.

Según el decir de algunas gentes, Pachamama luce un fino atuendo de cuidada lana de vicuña. «En el Pucará [según testimonio de J. B. Ambrosetti, referido al lugar de ese nombre no muy lejos de Angastaco, provincia de Salta],

---

<sup>27</sup> Muy interesante es el término *dema*, que se refiere al «mundo trascendental de espíritus y antepasados con sus manifestaciones terrestres» (Stör, 1996: 195), particularmente en relación con las fuerzas de la naturaleza.

preguntando a una mujer [...], a propósito de lo que era la Pacha Mama, me dijo: “Que era una mujer vieja, madre de todos los cerros y también su dueña, pues en ellos vivía” (1976: 81-82). «Es una anciana que vigila todo lo que existe en los valles y custodia los tesoros antiguos. De ella son los animales, alimentos, diversión, salud o riqueza» (Ramírez Requino, 1989: 11). «Es celosa, vengativa y odiadora, pero con quien le cae en gracia, se vuelve querendona y le da facilidad para multiplicar la hacienda y cazar los animales que quiera» (Fortuny, 1974: 109). Pablo Fortuny hace esta precisa descripción:

«Chiquitita, pero cabezona, lleva sombrero alón, tiene pies grandes y calza, por lo tanto, enormes ojotas... Ella es la dueña de las montañas, de los animales, de las flores y de todo cuanto hay en la tierra, se siembre, rotore o coseche.

Vive bajo el cerro y, a menudo, la acompaña un perro negro, muy perverso.

El quirquincho es su cuchí y la víbora su lazo.

En los caminos de las montañas hay puertas por donde se aparece. A muchos paisanos se les ha presentado de golpe. Lo primero que les pregunta es: “¿qué andás haciendo?” A otros los visita en sus ranchos y les agradece lo bien que guardan la hacienda y el que no hayan matado teques de los guanacos.

Deslumbra a quien la ve, lo “agarra”, y la persona que ha gozado de tal visión ya nunca jamás puede abandonar la seducción de vivir entre los cerros.

Transporta en petacas de cuero sus cargas de oro y de plata.

Ella es quien, muy propietaria, saca el oro y el “plateao” de las montañas calchaquíes y lo apila en Potosí.

Interviene en todos los actos de la vida y manda sobre los otros dioses y diosas: el Coquena, la Madre del Viento, el Nublado y demás compañía» (1974: 104).

Actualmente en torno suyo gira un halo de *folkiatría* imbuida de misticismo mágico-religioso, ejercido también de modo terapéutico, sobre todo en la aplicación de hierbas (*yuyos*) a los diversos males. Hay yuyos para cualquier quebranto de la salud, para el mal de ojo, para la buena fortuna, para la atracción amorosa... Hay sahumeros para el *mal aire*, el *susto*, la *mala*



Representación contemporánea  
de Pachamama  
(Colombes, 1986: 29)

boca o la *mala palabra*, conceptos patológicos muy presentes en esta área andina. La creencia de que en el aire moran agentes maléficos que provocan enfermedades es algo muy difundido. Significa que se ha dado algún quebranto, que algo ha sido dañado en el orden de la vida. Así, hay lugares donde a uno le puede «agarrar» alguno de estos males, como por ejemplo en los *antigales* (lugar antiguo del que se conservan ruinas) o en las cumbres de los caminos de los cerros. Dolores de cabeza, vahidos y mareos son considerados consecuencia de algún mal aire (*malaria*, se dice con frecuencia). A algunos de estos enfermos se les sahúma para que se vaya el mal que les agarró. La visión de un muerto también puede dar mal aire, particularmente a las embarazadas, y, según describe Ramón Pardal en su obra *Medicina aborígen americana*, el término quechua *huaira* (aire, viento) aparece como parte integrante de algunas enfermedades: *Husna huaira* = eczema, *Jurra huaira* = urticaria, *Sullu huaira* = enfermedad de piel, *Ccheo huaira* = tuétano-lumbago, *Aya huaira* = epilepsia. Una impresión fuerte de temor puede causar *susto*, y a uno «se le va el ánimo» (Pardal, 1998:36-37). En la región de Cajamarca (Perú) se emplea para hablar del susto el término *pachachare*: *pacha* = tierra, *chare* = agarrar, es decir, agarrar la tierra, la tierra que nos agarra. En relación con esto se halla también el denominado *mal de tierra*, ligado a las actitudes que se han tenido en ciertos lugares o respecto de algunos comportamientos ofensivos con Pachamama, manifestado en forma de granos en la piel o tumores (cf. Palma, 1978:119-142).

Un caso particular de invocación a Pachamama es cuando el espíritu de alguien «se ha *quedao*» o «ha huido», sobre todo si se trata de un niño. Pablo Fortuny lo relata así:

«Cuando una guagua anda enfermita, sin ánimo para nada; cuando se ha quedado sola o se ha asustado, y no puede curarse, es señal, entonces, de que “no lo tiene al espíritu”. Éste se ha “quedao” en algún lugar o “ha huido”.

Es necesario llamarlo. Para eso se busca un baquiano de estos casos y que domine bastante la lengua del Cuzco. Se toma una prenda del “quedao”, de noche, se va hasta el sitio donde se asustó y se ramea la ropa hasta la casa. Es preferible que el llamador vaya solo. Los demás que se acuesten, para que el espíritu no los oiga. Al ramear la ropa hay que gritar fuerte el nombre del enfermito para que el espíritu no se haga el remolón. Ejemplo, si se llama Juan: “Juancito... ¡vení, veníiii!”

Se reza también una oración a la Pachamama:

“Pachamama  
Pachatata,  
largá puei,  
güagüitaita”.

Cuando el llamador arriba con la ropa, arrastrándola, se cierra rápido la puerta, se le coloca la prenda al quedao y... ¡menos mal! ¡Qué alivio! ¡El espíritu ya está atrapado!» (Fortuny, 1974: 106).

Caso peculiar es cuando el que se pierde es el espíritu de un moribundo. «Entonces, hay que realizar cualquier sacrificio, por considerable que sea, pues ya lo enseñan los yungas: “si no tiene el espíritu, y muere, no podrá obtener la salvación de su alma”» (1974: 106). Para encontrarlo se busca a alguien que pueda saber dónde ha ido. Por lo general,

«habrá que subir a medianoche al cerro más alto. A la “boca de oración”, hállese preparado el material. El llamador tiene que ser “cuzquero”, si no, todo será inútil. Los acompañantes deben saber rezar y ser valientes.

Llevar fuego encendido, una honda y uno o dos atavíos de la persona enferma que pueden ser la ojota y una camisa o saco.

Llegando a la cumbre elegida, se traza con el cuchillo una cruz en la tierra, se coloca el fuego un poco más abajo y el cuchillo sobre la cruz. También débese formar un pocito para la ofrenda.

Ya todo en orden, comienzan las amenazantes súplicas agitando las prendas del quedao: “Vamos... Pachamama... largá espíritu”, y reza en cuzco a la diosa.

Luego, el llamador tira cuatro piedras con la honda, en forma de cruz, a los cuatro puntos cardinales. Se echa coca en el pocito cavado de antemano, implorando: “Pachamama, Santa Tierra, sé buena; te doy un tambor de coca para que lo soltís al espíritu”.

Después, todos, con gritos estentóreos, conminan a la deidad ratera sacudiendo otra vez los objetos personales del enfermo:

“¡Juancito, vení... vení!  
¡Pachamama, entregá el espíritu!  
¡Diablo desgraciado, soltá ese espíritu!  
Juancito, dejá de jorobar... ¡vení!”

Y, por fin, se le previene a la deidad:

“¡Pachamama, te lo juro:  
Si no me das el Espíritu  
llamaré a San Antonio,  
Patrón de cosas perdidas!”» (1974: 106-107).

Continúa el testimonio diciendo que se rezan tres credos con los brazos en cruz, tras lo cual se suplica:

«Vení, espíritu, no andés jugando; vení, por obra y gracia de misericordia, que estamos esperándote...»

El espíritu perezoso, después de tanto trabajo y de hacerse el desentendido, se pone en las prendas. En seguida se lanzan las brasas del fuego y ya nadie debe mirar atrás, porque se inicia la marcha solemne hasta el lecho del enfermo. Adelante, van dos acompañantes, “limpiando el camino” y, atrás, el llamador rezando. Al llegar a la pieza, se procede como en los demás casos de los quedados: se cierra la puerta, el llamador ata un lazo en una vela encendida y, por suerte, la persona enferma recobra su espíritu y puede morir tranquila. En otros casos, recuperando el espíritu le vuelva la salud. Terminó la “pichareada”, nombre con que designan a este rito» (1974: 107).

La terapéutica, pues, se halla intercalada de ritos mágicos y métodos empíricos, en los que la *coca*, la *muña-muña*, la *copa-copa*, la *ruda*, el *romero*... son empleados para el sahumerio o para la toma en infusión. En este peculiar contexto -escribió A. M. Pérez Nucci- la religión cristiana presta «su marco conceptual a una actitud que, más que adhesión a su doctrina filosófica, va a significar un refuerzo instrumental e ideológico al rito popular. Y de esta forma entendemos la presencia de la cruz, las oraciones del ritual católico, las aspersiones con agua bendita y las unciones como parte integrante del culto a la Pachamama» (1988: 45).

Vida y salud se hallan íntimamente unidas desde el punto de vista biológico y existencial, médico y espiritual. La vida es un misterio que a veces se torna inescrutable. Su quebranto, la amenaza a que siempre se halla sometida, es una preocupación constante. De ahí que Pachamama tenga que ver también con la medicina, interviniendo «cuando se trata de un enfermo que ha andado por el cerro, a quien da un síncope o desmayo, porque lo que entonces sucede es que éste... ha sido despojado de su alma» (Quiroga, 1994: 42). El médico del lugar, «usando de un ceremonial supersticioso, pide a la Pacha Mama que vuelva el espíritu del enfermo, al que se deja abandonado durante la noche, para que aquél, sin ser visto de nadie, se introduzca otra vez al cuerpo» (1994: 42). Si la curación se da, el enfermo tiene la obligación de pagar los costos, «así como de mostrarse grato a la madre del cerro, en el cual se *apunó*» (1994: 42). Los largos y duros viajes, el dolor y el agotamiento del



camino son encomendados a Pachamama y ritualizados. Cuando alguien sube al cerro y masca coca para no apunarse, se dirige a Pachamama. A lo largo de las trochas ascensionales se escalonan las apachetas, en las que se tira el *acuyico*, se liba alcohol, se dona el primer sorbo de agua y se añade una piedra al montón, a fin de propiciar que el viaje se realice en el tiempo establecido y en condiciones normales. Un poeta contemporáneo lo describe bellamente en verso (Caro, s/f: s/p):

«Me voy de nuevo p'al cerro  
despacito, al tranco lento,  
por gusto, porque me gusta,  
con mi acuyico de sueños.

Me sienten pasar las piedras,  
los senderitos y el río,  
y mil cardones testigos  
saludan con su silencio.

Zambita que vas subiendo  
como yo, que voy al cerro,  
pirquemos a Pachamama los dos  
una apacheta i'recuerdos.

Toparme con cosas idas  
que estoy viendo de nuevo,  
bagualas, churrasco i'cabra;  
los senderitos y el viento.

Qué lindo, ya estoy volviendo  
sin cansancio, ni desvelo,  
no he desensillao siquiera  
a este flete de mis sueños».

Estos testimonios más recientes remiten a otros del pasado difuminados por toda el área andina. El Inca Garcilaso refiere en sus *Comentarios reales* cómo las apachetas se han convertido «ahora en estos tiempos, por la misericordia de Dios», en signo de devoción cristiana: «en lo alto de aquellas cuevas tienen puestas cruces, que adoran en hacimiento de gracias de haberles comunicado Cristo nuestro Señor» (1829: libro II, capítulo IV, p. 99). El fraile agustino P. Alonso Ramos Gavilán, en su *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), narra cómo en 1583 fue entronizada la imagen de la Virgen de la Candelaria en un templo previamente construido a orillas del lago Titicaca, en concreto en un lugar donde se rendía

culto a Pachakamaq. Dice así:

«Cosa fue muy usada en todo Perú adorar los Indios cerros, piedras, peñascos, árboles, manantiales, y lagunas y cualquier cosa notable que en los caminos encontraban, y a cada cosa de estas ofrecían sacrificios. En el pueblo de Copacabana, que fue cabeza de idolatría, y donde más se ofendió a Nuestro Señor, por ser grandes los ritos y supersticiones que en él se hallaron, hubo gran número de Apachetas, que para declarar que sean, se ha de notar que usaban los Indios, y hoy en muchas partes no han olvidado muchos, y en particular los viejos, que cuando van camino, echan en alto de algún cerro, o encrucijada algunas piedras donde hallan algún temor y devoción, pidiendo al cerro favor y pasaje próspero [...]. De otra ofrenda no menos donosa usaban estos Indios, cuando pasaban por las Apachetas, que era tirarse de las pestañas o cejas, y poner lo que de ellas arrancaban junto a la boca, alzado el rostro al Sol, y con un soplo arrojarlas en alto, ofreciéndolas a los cerros, o a los Apachetas, o a aquellos Dioses que en mayor veneración tenían, y cuando habían de pasar por estos lugares, iban con gran recogimiento de corazón deseosos de agradar al sitio, por parecerles que había en él alguna Deidad, y que semejantes dioses eran los que favorecían a los hombres, dándoles fuerzas y las cosas necesarias [...]. Ya gracias sean dadas al omnipotente Dios, y a la esclarecida reina de los Ángeles, la Virgen de Copacabana, que en este asiento de donde ella es Patrona, no hay rastros de ídolos ni de Apachetas, ni de cosa que huela a idolatría» (Ramos Gavilán, 1976: 68-70).

Se genera en las apachetas cierta *relación* que sustenta lo ordinario, un reconocimiento de lo que sostiene la vida, un ejercicio de lealtad, respeto y deber respecto de lo originario, de *piedad*.

No obstante su omnipresencia, hay lugares donde Pachamama se manifiesta de un modo peculiar. Son *lugares fuertes*, en los cuales las fuerzas creadoras de la naturaleza muestran su vitalidad regenerando la vida. La peregrinación a estos lugares suele ser sacrificada: largos días por parajes inhóspitos hacia un *centro* regenerador, en una especie de búsqueda de lo permanente abandonando lo caduco, paso de lo ilusorio a lo consistente, tránsito de la muerte a la vida. Puede ser una fuente, o un lago, o una montaña... Peregrinar es un acontecimiento *terapéutico*, ético y religioso: se peregrina para regenerar la languidez de la vida. Ésta tiene un desgaste natural y hay que procurar su revitalización. Se acude, pues, al *centro de vida* para pedir perdón y bendición, protección para las dificultades, fuerza para superar los contratiempos.

La vida no tiene sólo que ver con los hombres, sino también con flora y fauna. No en vano la gente confiesa como pecado haber «renegado» con los animales y no cuidar bien las «plantitas». La vida es *sagrada* en todas sus dimensiones: de ella dependemos y en ella somos. Es Pachamama quien la otorga y la mantiene. Su ritualización regeneradora se manifiesta de un modo emotivo, en los que el baile y la embriaguez parecen alejar el sinsentido y la sinrazón, deshacer la fatalidad y restaurar el orden para afrontar la dureza de los caminos de la vida. Las promesas, entendidas como *pago*, son el modo de *reconocerse* en el orden sagrado, de tomar conciencia del centro, de regenerar la vida que nos ha sido dada y que cada tanto se desvanece. En la actualidad esto reverbera en formas cristianas como la peregrinación penitencial a santuarios para *confesar* los pecados, caso de San José (Catamarca), en cuyo templo parroquial se venera a *Nuestro Padre-Tata san Roquito*. El pecado tiene que ver con el desgaste de la vida. Por eso no lo son sólo los actos conscientes malos, sino también los inconscientes que pueden quebrantar el orden y causar perjuicio. De ahí que haya que confesarse también de éstos. El peregrinaje tiene un sentido sacrificial: bien *expiatorio* de alguna falta o error, bien *supplicatorio* de alguna gracia.



*Apacheta camino de Ciénaga Redonda  
Antofagasta de la Sierra - Catamarca*

Pachamama se halla ligada a la salud y a la enfermedad tanto como a la agricultura y a la ganadería. Latente en la prosperidad (premio-alegría) y en la adversidad (castigo-tristeza), toda actividad, hasta la más ordinaria, está marcada por gestos hacia ella. Pachamama tiene por *huaca* la naturaleza, «pero, desde tiempos remotos y con algunas variantes en todas las edades y lugares, se venera singularmente en las apachetas, que se constituyen con montones de piedras en los puntos elevados de las montañas, en el cruce o a los costados de los caminos, donde el nativo encuentra una ocasión favorable para realizar una ofrenda de sus propios dones» (Fortuny, 1974: 105). La apacheta es lugar de *transferencia*, de contacto con la *matriz* de la realidad

que nos envuelve, con la *madre* que nos dio la vida, con la *providencia* que la mantiene. Asociados a estos cúmulos de piedras se hallan con frecuencia pequeñas ermitas, donde los devotos suelen depositar la imagen de la Virgen y los *misachicos* en su traslado procesional de un lado a otro<sup>28</sup>.

Pachamama es el nombre que el calchaquí pronuncia, aún hoy, al referirse al numen maternal dador de vida y protección. Tal vez sea parangonable, a modo de correlación, con la *Ceres* romana, *Démeter* entre los griegos. «Sin Pachamama -refiere Adán Quiroga-, el indio no puede vivir, como no vivía el heleno sin Ceres, Perséfone o Proserpina» (1994: 24). Pachamama como totalidad, como *madre cósmica*, remite a múltiples emisarios, reminiscencia y manifestación de las variadas vertientes de realidad vividas en lo concreto.

### **2.3. Lo numérico y los objetos sagrados**

El descubrimiento del «Nuevo Mundo» causó perplejidad entre quienes pertenecían a la «cultura occidental». Cuando uno se encuentra con algo desconocido lo primero que intenta es comprender lo que ve, es decir, introducirlo en su universo cultural para entenderlo. Así, suele introducir lo nuevo en su mundo conceptual, sometiéndolo a su análisis, subyugando el mundo del otro a los propios esquemas, delineando su interpretación. Para describir las culturas americanas los españoles emplearon su lenguaje, propio de un mundo cristiano y, en el caso de muchos cronistas, eclesiástico. Se puede decir que en su pensamiento fueron *etiquetando* los comportamientos aborígenes e introduciéndolos dentro de su lenguaje religioso. Un caso peculiar y determinante es la introducción del término *idolatría* para designar ciertos comportamientos rituales, y su consiguiente inclusión en el universo religioso de los que llegan, calificando de «religioso» algo que tal vez en el mundo aborígen poco tenga que ver con lo que los occidentales llamaban

---

<sup>28</sup> Los *misachicos* son una especie de andas procesionales sobre las que los devotos, parientes y amigos de un lugar, transportan sus santitos desde la casa a los lugares de peregrinación. En su *Diccionario* el P. Jorge Lira traduce el verbo neutro *missachikuy* como «mandar celebrar el sacrificio de la misa» (Lira, 1944: 661). Los devotos se dirigen a un lugar donde un sacerdote pueda oficiar una misa en acción de gracias o en rogación (cf. Villafuerte, 1968: 37-43).

*religión.*

*Idolatría* es un término con una carga ideológica marcada. En la actualidad su contenido es rechazado incluso por quienes nada quieren con la religión. *Ídolo* significa imagen, y sin imágenes los hombres ni siquiera podemos pensar. Mitos y ritos se mueven por imágenes. Lo que ordinariamente se ha llamado idolatría es la consideración de un objeto (imagen) como depositario de numen. De ahí que el acercarse y tocarlo signifique un acto denominado religioso. Más allá de su consideración cristiana, por ejemplo, la calificación de *idólatra* de ciertas prácticas aborígenes en los «procesos de extirpación de idolatrías» no tiene que ver con la reducción de lo divino a un objeto sagrado, sino con la consideración de éste como ámbito de encuentro, en el sentido amplio de la palabra. De ahí que convenga reconsiderar estas apreciaciones, pues quizá de lo que se trate no sea de reducir sino de conectar y, en cuanto tal, de recrear. Su base es la creencia de que el orden de lo real exige de cada individuo y sociedad ciertos comportamientos rituales que les recuerdan o hacen reconocer su lugar en el mundo; y que ciertas figuras, imágenes, «ídolos», objetos investidos de un halo especial... atraviesan el tiempo y unen a la raíz, al pasado originario, a la matriz, a los fundamentos de nuestra existencia... regenerando la vida, curando sus desgarros, edulcorando sus rudezas (cf. Bernard y Gruzinski, 1992).

Lo que en el Valle Calchaquí se denomina *tomar gracia* ha de ser entendido desde esta perspectiva. Las largas filas para tocar las imágenes de los santos, de la Virgen, de Jesucristo, incluso el sagrario, son síntoma de esta mentalidad. He aquí algunos aspectos y sus reminiscencias respecto de las devociones actuales.

### **2.3.1. Los «santitos»**

Por «santitos» se entiende toda representación de Jesucristo, la Virgen o los santos. Los santitos fueron vistos como los depositarios del numen, las nuevas *huacas*. El hecho de que los colonizadores practicaran una religiosidad devocional puede ser también una razón que contribuya a explicar lo arraigado de estas prácticas. Puede decirse, en este sentido, que la experiencia

religiosa fundante del cristianismo en estas latitudes fue la *devoción* a los santitos, en consonancia y contigüidad con la denominada religiosidad prehispánica.

Entre los santitos se incluyen las denominadas *canonizaciones populares*, es decir, aquellas personas que son objeto de veneración por parte del pueblo. El rasgo que les acomuna es el carácter extraordinario de su muerte. Pueden ser «almitas del camino» (donde ocurrió algún accidente con muerte o asesinato se coloca una cruz o un nicho, que se les puede acompañar con una fotografía); o alguien que murió heroicamente (caso de la «finadita» Deolinda Correa); o quien marcó pautas y comportamientos dejando huella en la gente, acabando su vida de muerte penosa (caso de Evita Perón); o quien falleció trágicamente siendo joven y popular (la cantante Gilda y el bailantero Rodrigo); o quien fue un modelo de rebelión contra la injusticia, «Robin Hood» latinoamericano que roba a los ricos para dar a los pobres (el gauchito Antonio Gil). Son santitos afectivos, como señala su misma denominación en diminutivo. El pueblo cuenta sus milagros y pronto aparecen estampas, medallas, altarcitos, santuarios y peregrinaciones.



Imagen de san Antonio de Padua  
El Cajón - Santa María - Catamarca

Junto con las imágenes de Cristo y la Virgen, los santitos populares acompañan a los canonizados. En la «pieza [habitación] del santito» que hay en muchas casas, a la advocación principal acompañan las demás. El culto se concreta en peregrinaciones, oraciones, invocaciones, promesas, ofrendas, cadenas... Las imágenes y las mandas («mandar decir una misa») juegan un papel fundamental. Los mismos escritos de la Iglesia Católica reconocen que ésta fue la modalidad cultural en la que los misioneros hicieron mayor énfasis y a la que dedicaron más esfuerzo de adaptación. Tuvieron un éxito relevante, concretado en la configuración de comunidades de culto más que

propiamente de vida cristiana (cf. CELAM, 1968: VI, 2).

Las peregrinaciones a los *centros sagrados* son «la meta que se alcanza con sacrificio y donde se venera una Virgen, un santo, un Cristo. La peregrinación es un acto personal. El penitente y/o promesante agradecido, se propone, individualmente, ir al santuario. Es como un abandono del mundo cotidiano para transportarse al “centro” sagrado y llegar así a la comunicación con lo divino» (Chertudi y Newbery, 1978: 138). En la vía peregrinante los que participan se van deteniendo en lugares concretos -como tumbas y apachetas- para rezar y depositar ofrendas. Es frecuente este tipo de prácticas, y en la capillita de un santito en alguna casa particular se depositan ofrendas y se encienden velas, como sucedía en la localidad de Loro Huasi (Santa María, Catamarca) en el hogar de doña Antonia Delgado en el año 2000, donde se veneraba en una habitación exclusiva al «santito» Nuestro Señor Jesucristo, rodeado de un sinnúmero de imágenes y estampitas, entre ellas la Difunta Correa y el soldadito que trajo un nieto del servicio militar en Buenos Aires. Algo parecido sucedía por las mismas fechas en la casa de doña Teresita Lara en el barrio santamariano de La Soledad.



*Altar doméstico  
Amaicha del Valle - Tucumán*

### **2.3.2. El caso de la Difunta Correa**

La leyenda de la Difunta Correa da cuenta de un hecho histórico que adquirió una peculiar dimensión en la vida del pueblo y en su religiosidad. Las leyendas no son cuentos folklóricos. Aunque tengan elementos ficticios no se cuentan entre la ficción, sino que «relatan acontecimientos que pasaron en cierto tiempo y lugar, es decir, hechos históricos más bien que puras fabricaciones de la imaginación, y los elementos que localizan esos hechos son indispensables para la leyenda» (Thompson, 1952: 3). La ubicación de la

leyenda es un pasado reciente, histórico, y «es creída como verdad por quien la comunica y por quien la recibe» (Georges, 1971: 5).

Cuenta la leyenda que Deolinda/Dalinda Correa era una joven que vivió hacia 1830. Su esposo, Clemente Bustos, fue reclutado en las tropas del caudillo riojano Facundo Quiroga. Clemente «fue obligado a enrolarse en aquel ejército de forajidos que llevaban la destrucción y la muerte a su paso. / Ella no podía permanecer tranquila en La Rioja y decidió seguir a su marido» (Peña, s/f). Saliendo de Tama, su pueblo en La Rioja, siguió el rastro de la tropa. Portaba con ella en brazos a su pequeño hijo. Llegados a un lugar llamado El Vallecito, ya en la provincia de San Juan, sedienta y extenuada, «dejó al hijo a un lado y desesperadamente intentó cavar la tierra con sus endebles manos. Dalinda arrodillada miró sus dedos sangrantes, observó el horizonte y empezó a ver todo borroso, como si la noche callera sobre ella. Recogió al hijito y casi arrastrándose se cobijó bajo la sombra de un algarrobo, estrechó al niño contra su pecho, y las



*Imagen de la Difunta Correa  
Vallecito – San Juan*

palabras agua e hijo mío, se fueron al cielo, junto con el alma de la pobre Dalinda. / Cuentan que al día siguiente, pasaron por el lugar unos arrieros riojanos... quienes la encontraron. El hijito seguía aún amamantándose de los pechos de la madre muerta. La reconocieron, eran vecinos de Malanzán en donde Dalinda era muy querida, por sus virtudes y buenas acciones. Pobre Dalinda, dijeron los arrieros, y le dieron sepultura cerca del lugar donde la encontraron, le pusieron una tosca cruz y llevaron al hijito hacia La Rioja. En la primera jornada de camino con el niño, este empezó a enfermarse y falleció. Los arrieros volvieron otra vez al Vallecito y lo enterraron junto a la madre» (Peña, s/f).

¿Cuáles son los «valores» por los que se exalta a Deolinda Correa? En primer lugar, el poder del alma de quien muere trágicamente: «sed y hambre, agotamiento de las fuerzas, extravió en un desierto sin agua, falta de auxilios humanos, más el sufrimiento moral que implicaba la responsabilidad por el



hijo pequeño llevado en brazos» (Chertudi y Newbery, 1978: 122). En segundo lugar, el testimonio de fidelidad al esposo ausente y la entrega total al hijo. Por último, su condición sumisa y abnegada, imagen popular de la mujer perfecta. Pertenece, además, a la clase baja de la sociedad, es decir, la misma de quienes la canonizan (cf. Chertudi y Newbery, 1978: 122-124). Es madre nutriente, representándose a su hijo mamando a sus pechos cuando ya está difunta.

La Difunta Correa cura enfermos, es patrona de arrieros y caminantes (actualmente de los camioneros), abogada de lo que se pierde, defensora y protectora de novios y matrimonios. También se dice que protege a las madres, nutre sus pechos y cuida de los ganados y cosechas (cf. Chertudi y Newbery, 1978: 125-128). Para obtener estos favores se ha de atender a ciertas prescripciones y no violar algunas prohibiciones. Así, no se ha de pasar por el lugar de su sepultura (o su réplica) sin depositar una ofrenda. Está estrictamente prohibido llevarse algo de su santuario, misma prohibición que hay para lo que se deposita en las apachetas y cruces de los caminos. Suele haber en estos lugares un vaso o recipiente que llaman en algunos lugares *chambao*, donde se depositan limosnas para luego poder *mingar* misas. Fortuny dice que es «un vaso de asta que se cuelga en una cruz de los refugios donde se alumbra a las almas del camino. Cada viajero le da una limosna. Cuando hay bastante dinero se lo extrae para hacerles decir Misas» (Fortuny, 1974: 212). Con las calaveras sucede algo parecido: «Hallándolas, suelen ser “milagrosas”. Para que consigan favores hay que ponerles una moneda de cinco o diez centavos pegada a lo que fue paladar. Las monedas se amontonan y, cuando hay “suficiente”, un caminante, o algún encargado o “curiosa”, saca el dinero y minga misas por las almas correspondientes a esas calaveras» (Fortuny, 1974: 211). Sucede, sin embargo, que «tanto con las calaveras como con el *chambao* hay paisanos que se aprovechan de las limosnas que se les dejan y las invierten para fines no piadosos. Corre el caso de un paisano que robó el dinero del *chambao* para beber y lo perseguían las almas heridas que le “cobraban” la Misa, produciéndose un vivo diálogo entre el ladrón y las almas, donde cada parte expone sus argumentos. / Los ladrones de esta institución de confianza pública sufren mucho, son castigados, porque las almas se vengan y no los dejan tranquilos ni aun cuando reposan. Dormidos,

los pellizcan, les tiran de los pies, les hacen ruidos, les mueven la cama, les bajan las colchas, les esconden el poncho, etc., etc. Muchos terminan por entregar el dinero al representante del culto. La conciencia no les permite vivir en paz» (Fortuny, 1974: 212). Por otro lado, si alguien «se lleva o se toma un préstamo, por promesa o necesidad, alguna cosa (dinero, objetos) del santuario, debe cumplirse el compromiso de devolución; si así no se hace, habrá un castigo» (Chertudi y Newbery, 1978: 134).



*Gruta de la Difunta Correa  
en la ruta Cafayate-Tolombón (Salta)*

En el caso de la Difunta Correa se da una estrecha relación entre la leyenda, la creencia y el culto o veneración. No es aventurado afirmar que es imposible entender sus elementos por separado, que ninguno de ellos puede ser entendido sin referencia a los demás. Nos hallamos ante una relación simbólica. Es conveniente matizar, también en este caso, que no estamos ante una relación consciente y que la relación simbólica adquiere la fuerza y la vitalidad de la *presentificación*: el objeto que se constituye como símbolo hace presente lo representado, lo actualiza en cuanto algo de lo que hay en ese lugar *pertenece* a aquello que representa. Por ejemplo, un trozo de hueso de alguien se constituye en su representación, no en el sentido de identidad, sino de pertenencia. Como dice Todorov, «el símbolo es el ser en el sentido de que forma parte de él» (Todorov, 1993: 333). Gestos, objetos y palabras *denotan* pertenencia, cierta consustancialidad, al modo como decía L. Lévy-Bruhl (1938: 236). Así, «actuar sobre el símbolo de un ser o de un objeto es actuar sobre él mismo» (Lévy-Bruhl, 1938: 225). Un ejemplo claro son los nombres propios de las sociedades tradicionales. También en el mundo cristiano, donde se solía poner al neonato el nombre del santo del día, cada cual «considera su nombre no como un simple rótulo, sino como una parte precisa de su individualidad, como sus ojos o sus dientes. Cree que un uso maligno de su nombre lo haría padecer tanto como una herida infligida a una parte de su

cuerpo» (J. Mooney, cit. en Todorov, 1993: 336).

En el caso de la Difunta Correa, la invocación de su nombre adquiere tal significado que su inscripción en estampas, banderines o los periódicos así lo significan. Una estampa de la Difunta reza así:

«Benignísima madre de los que lloran,  
de los que sufren, oh! milagrosa Difunta  
Correa, protectora de los que tienen fe:  
humildes y soberbios, ricos y pobres.

Te suplicamos, que por intercesión de  
Nuestro Señor Jesucristo, derrames  
profusamente sobre nosotros, tus dones,  
y dispongas el curso de nuestra vida,  
ahuyentando la pobreza, las  
enfermedades y nuestros sufrimientos.  
Padre Nuestro... etc.».

A la plegaria acompaña la *promesa*. Ésta puede ser o una *acción* o una *ofrenda*. Acciones son, por ejemplo, peregrinar al santuario, subir de rodillas hasta donde se encuentra el lugar de culto (por lo general una loma), caminar descalzo, rezar una novena, hacerle cadenas de adorno... Ofrendas pueden ser construir una capillita, llevarle una limosna en dinero, prenderle velas, ofrecer una misa el día de las ánimas, regalarle la ropa del primer hijo, o los anillos de casamiento, colocar una placa de agradecimiento, publicar en el diario los agradecimientos... Se le ofrendan también cruces y agua, muletas y yesos de miembros del cuerpo quebrados y curados, imágenes religiosas, estampas, coronas de flores, cuadros y retratos, trenzas, exvotos, juguetes...

A la Difunta Correa se le piden *préstamos*, prometiendo su devolución. «Los préstamos suelen ser de dinero o de objetos (en este caso se citan frecuentemente los trajes de novia, de los que hay una colección en uno de los locales dedicado exclusivamente a ellos en el santuario de Vallecito). Para 1921 se nos informa que muchas veces algún necesitado retiraba dinero “dejando un documento para después pagarlo, con sus correspondientes intereses”» (Chertudi y Newbery, 1978: 144). La Difunta es un ejemplo peculiar del alcance de una creencia subyacente en los núcleos populares de población: «el poder que adquieren las almas de seres muertos en situaciones trágicas o extraordinarias (las “almas del camino”, las “almas campeadoras” son algunas

denominaciones anotadas). Los seres humanos muertos de tal manera se convierten en sobrehumanos: pueden actuar sobre el hombre, bien y/o mal, y por ello el hombre trata de influir sobre ellos para obtener su ayuda o evitar su daño. De allí los rituales cumplidos... Los favores obtenidos -los milagros realizados- refuerzan la creencia y afianzan el culto» (Chertudi y Newbery, 1978: 206). Leyenda, creencia y ritual se entrecruzan y ensamblan. La muerte en circunstancias trágicas, el hallazgo del hijo alimentándose de los pechos de su madre muerta y la creencia generalizada del poder de las almas de quienes mueren en tales circunstancias, crean el marco adecuado para la veneración y el culto.

### **2.3.3. La devoción a los «santitos» y sus vicisitudes modernas**

La devoción de los santitos fue aceptada pronto en estos pagos. A las devociones van unidas narraciones de milagros. «¡Es una virgencita tan milagrosa!», suele escucharse con frecuencia. Muchas imágenes, además, suelen haber aparecido o sido encontradas de modo excepcional. «Puede decirse -escribe M. Marzal- que esta espiritualidad de la devoción a los santos era compartida por indios y sacerdotes a lo largo del período colonial. Una cierta ruptura entre la espiritualidad de indios o sacerdotes comenzó a darse, a partir del siglo XIX, por la ausencia del clero en los pueblos indígenas y por los cambios de la mentalidad clerical iniciados con la Ilustración. Cuando, en la segunda mitad del siglo XX, comenzó a trabajar en ciertas regiones indígenas de las antiguas diócesis, que habían sido constituidas por la Santa Sede en prelaturas, un nuevo clero, procedente de países con otra tradición cultural y con una orientación pastoral más secularizada, se vio hasta dónde había llegado la ruptura entre indios y sacerdotes» (Marzal, 1993: 237). La nueva generación evangelizadora -continúa Marzal- trató «de imponer, aunque sin



*Procesión en Toro Yaco  
Santa María - Catamarca*

llegar a los viejos métodos de la extirpación de idolatrías, su nuevo método pastoral, basado en el conocimiento y lectura de la biblia, en la práctica sacramental sistemática y en la promoción humana; pero la mayoría de los indios siguió aferrada a sus santos» (Marzal, 1993: 237).

La experiencia religiosa continúa en la actualidad mediatizada por el «santito». Incluso la relación con Jesús se hace no por la lectura de la Biblia, ni siquiera por la asistencia asidua a la misa, ni por el compromiso o la promesa de unos comportamientos éticos determinados, sino por la devoción al «santo Cristo». El acto de fe es un *pacto de fidelidad*, esto es, de renovación de un compromiso o de cumplimiento de una promesa, como en el caso de Santa María (Catamarca), donde anualmente se renueva el *Juramento de fidelidad del Beneficio de Santa María a la virgen de la Candelaria y a San José* desde el 14 de febrero de 1790 hasta la fecha. El Señor del Milagro es un ejemplo en Salta y sus poblaciones, así como en muchos lugares de Catamarca la Virgen del Valle. No en vano siguen celebrando después de más de tres siglos haber sido librados de devastadores terremotos. Estos actos manifiestan el carácter *ambivalente* de la realidad: está lo bueno y lo malo, y en el bien y en el mal estamos implicados, porque somos responsables ante la misma providencia de Dios. Que Dios pueda ser providente también depende de nosotros.



*Peregrinación desde El Cajón a Ovejería  
Santa María - Catamarca*

Conviene matizar, sin embargo, cómo en los lugares donde la presencia evangelizadora fue menor y la «extirpación de las idolatrías» menos acusada, es decir, en la zona sur de los Andes Centrales, la imagen de Cristo pierde relevancia frente a las advocaciones marianas. Y esto en tal medida que «en el sur de los Andes Centrales, la mayoría de -si no todos- los elementos cúlticos del catolicismo popular parecen haberse integrado a un sistema religioso que no sólo está alejado de la doctrina oficial, sino que más bien se ha estructurado alrededor de valores prehispánicos» (Merlino y Rabey, 1992: 181). Esto se aprecia en un detalle importante que tuve la ocasión de

contrastar en la peregrinación que los días 4 y 5 de octubre de 2000 realicé con unas treinta personas entre El Cajón (Catamarca) y Colalao del Valle (Tucumán), con motivo de la fiesta de la Virgen del Rosario (7 de octubre), experiencia repetida por las mismas fechas de 2002, 2012 y 2013. Acompañaban tres misachicos, uno con la Virgen del Rosario y la Virgen del Valle juntas, otro con san Antonio y otro con san Pedro. La salida de la capilla de San Antonio a las siete de la mañana del primer día y la llegada a la capilla de la Virgen del Rosario en Colalao contrastan en cuanto a la actitud de los peregrinos con lo que sucede entre ambos puntos. Durante este trayecto se denota una actitud más propiamente indígena. Con las andas procesionales a cuestas, el misachico deja de tener identidad en las apachetas, donde devotos cristianos invocan repetidamente a Pachamama e invitan incluso al cura que les acompaña a «pagar a Pachamama» con licor y coca:

«Vení a pagar a Pachamama».

«Pachamama, dichosa,  
que nos sea cortito el viaje».

«Pachamama, Madre Tierra,  
que mi alma no se pierda».



*Pagando a Pachamama en la peregrinación desde El Cajón a Ovejera Santa María – Catamarca. Y camino de Las Quinoas Antofagasta de la Sierra - Catamarca*



Cuando se fue llegando al término de la peregrinación, cesaron las invocaciones a Pachamama, volviendo a la terminología católica.

¿Qué son, pues, los «santitos»? La incorporación en torno a un núcleo de identidad aborígen de algo propio de la propuesta cristiana. Los santitos, de hecho, siguen ligados a las fiestas de la naturaleza, es decir, a los ciclos ecológicos: san Juan protege a las ovejas, Santiago a los caballos, san Roque a los perros, san Bartolomé a las cabras, san Ramón a los burros, san Marcos a las vacas, san Lucas a los terneros. Todo ello unido estrictamente a lo que Rabey y Merlino llaman «mecanismos étnicos de control» (1992: 189), a saber, la ligazón de lo que denominados «religiosidad popular» con los fenómenos de



la naturaleza y la producción de recursos para la supervivencia.

Siempre cabe discutir si estamos ante una supervivencia prehispánica o ante una reinterpretación cristiana. La primera dice referencia a la aceptación de la ritualidad cristiana, pero dándole un significado indígena. La segunda a la conservación de lo indígena dándole un significado cristiano. Es razonable una tercera posibilidad, en la que la aceptación de lo cristiano comporta también que a su significado se le añaden otros que van surgiendo de la interacción de lo indígena y lo cristiano (cf. Marzal, 2002: 199-200).

Dado que estos procesos tienen que ver con la América Colonial, lo que pretendemos es un estudio sobre la articulación de los procesos semióticos de las interacciones culturales. Al respecto resulta interesante la propuesta de



Virgen del Valle – Madre del Cerro  
Antofagasta de la Sierra - Catamarca

*semiosis colonial* que hace Walter Mignolo, quien aborda el problema del dónde y el para quién de la construcción de los relatos en la realidad colonial. Mignolo propone una hermenéutica *pluritópica*, un ejercicio de interpretación que reconoce la influencia de múltiples tradiciones en la configuración colonial, considerando la importancia de teorizar acerca de las «interacciones a través de distintos sistemas de signos» (Mignolo, 2005: 2). Propone, por ello, no limitar el discurso «a las interacciones orales» ni reservar el texto «a las interacciones escritas».

En cualquier caso «deberíamos extender este último más allá del dominio de los documentos alfabéticamente escritos de tal modo que *comprendiera* toda producción semiótica mediante distintos tipos de signos. Si diéramos este paso honraríamos el sentido original de texto (“tejido”, “textil”), reintroducido en la teoría del lenguaje por Buhler (1934) (Lotman 1973; Mignolo 1978: 104-105)» (2005: 2). Mignolo considera que esta perspectiva justifica incluir en el concepto de texto signos como los *quipus* andinos, insertándonos así «en un sistema de interacciones en el cual por “escritura” se entendió siempre una acción ejercida sobre superficies planas, sea esculpido o

pintado. En la Edad Media latina “escribir” era análogo de “arar”. En las lenguas anglosajonas “writing” proviene de verbos que designan también “esculpir”. El griego “graphein” pertenece a una familia de palabras derivadas de “grafía”, y significa también pintar o diseñar. Curiosamente, los



Gruta de la Virgen Perdida – El Cerrito - Santa María  
Morteros rituales de la parte superior  
Virgen de la Candelaria en el interior

*quipus* son los que más se acercan al sentido original de texto y de tejer, aunque no de manera obvia, con los sentidos asumidos por las palabras con que designo la escritura. Es decir, la escritura, *como actividad*, se concibió en términos de “arar”, “grabar” o “esculpir”. El texto, *como producto*, se concibió en términos de “tejido” y de “textil”» (2005: 2).

En la dilucidación de estas cuestiones continuamos, particularmente en referencia a la consideración de Pachamama, los discursos y los textos que se articulan en torno a su realidad.

### 3. HACIA DÓNDE NOS LLEVAN LAS TRAZAS DE LO SAGRADO

Pachamama presenta una ambivalencia peculiar y propia. Imagen de la naturaleza, aparece como *madre* de la realidad toda: vientre del que se sale y al que se vuelve. Madre de todo lo viviente, las reminiscencias actuales nos hablan de un particular modo de vivir. La esencia del mundo manifestada en la fertilidad de la tierra en todas sus formas concretiza los modos de expresión. Dar vida es algo propio de la mujer y el simbolismo del batracio así lo manifiesta, en su posición similar a la de la hembra humana durante el parto. La presencia de signos fálicos muestra también la verosimilitud de esta propuesta, que enfatiza las imágenes de generación y regeneración como sustento de la existencia. Las transformaciones de la vida las hallamos casi idealmente manifestadas en Pachamama. La imaginería mítica así lo refiere. Es la realidad de pueblos agropecuarios, que supone la observación de los fenómenos transformadores de la tierra. Su tema central, por ello, es casi



siempre el nacimiento, en concreto el parto.

La experiencia humana se halla íntimamente unida a la naturaleza. La imagen de la mujer lo simboliza. La idea de que todas las cosas nacen de ella surge espontánea. Y que todo cuanto existe depende de ella parece obvio. Radiante y benévola, oscura y terrible, se yergue sobre la realidad en todos sus ámbitos. La vida comienza y termina en su seno. Nacer es salir de ella, morir es regresar. A quien dio hay que devolver, y devolviendo vuelve a dar. De ahí la idea aún presente de que alguien del pasado vuelve en los hijos, o un alma que vaga se apodera de una doncella en la que se encarna. Niños sin padre, más allá de lo anecdótico y del impulso. Sólo la madre es esencial. El milagro de la vida y la creatividad lo abarcan todo, la totalidad del mundo, la naturaleza en el sentido global primigenio, el punto a partir del cual todo surge, por el que se despliega la vida y se transforma progresivamente en «alma». Madre nutriente y proveedora a cuyo vientre vuelve todo lo que de él surgió, porque en su vientre se producen todas las transformaciones. Así se le reconoce en el Valle, y así lo siente el calchaquí. Es el rostro de la maternidad entendida como matriz originaria, útero primordial. La vulnerable vida de los hombres se halla ligada a la Gran Madre y Matrona, *natura naturans*, santuario perfecto de toda vida creada y, por ello, efímera.



*Mujer en parto  
Animaná - Salta*

Cuanto surge de la tierra refleja su función generativa: el suelo fértil, la semilla que se planta, la lluvia que con el sol la hace florecer, los frutos en sazón de la cosecha... Patrona de los cereales, de los árboles, de los frutos... Como Gran Madre protege y alimenta toda forma de vida. Dueña y señora de los animales, está relacionada con los ritos de caza, las ofrendas para que se concedan a los cazadores sus presas, las normas cinegéticas para proteger a los animales... Escucha ruegos y lamentos, poseyendo la capacidad de atender a las necesidades de la gente.

Es también portadora de la muerte, porque la vida individual tiene su límite. Madre generadora, es también Madre devoradora, requiriendo para sí lo que engendró. En la perpetuación de la vida subsiste la necesidad del paso de

lo caduco, es decir, de su transformación, de su metamorfosis. Entendida como reintegración, como retorno a la matriz originaria, la muerte simboliza una nueva preñez, dar para recibir, devolver, *payback* esencial, *mingar*. Porque en el vientre, una vez más, se producen todas las transformaciones. «La vida me han presta/ y tengo que devolverla,/ cuando el Creador/ me llame para la entrega. / Que mis huesos, piel y sal/ abonen mi suelo natal», canta la chacarera *Entre a mi pago sin golpear*, de Pablo Raúl Trullenque.

Las figurillas y los diseños de la alfarería calchaquí lo reflejan. El retorno a la Madre Tierra en la simbología de la muerte se matiza en las urnas funerarias con los contenidos alimenticios y en las representaciones de los batracios (sapo-mujer dando a luz), de las serpientes (comunicación de mundos), de los suris con la cruz (la vida que corre desde todos los puntos espacio). Algunas estatuillas femeninas son elocuentes al respecto, ligadas sin duda a la fecundidad. La Madre Tierra es el numen del nacimiento, de la muerte y del renacer, ciclo infinito con el cual hay que conciliarse. Realidad en la que nos hallamos inmersos y en la que se sostiene lo que somos, el constante despliegue de lo originario que recrea el mundo y transforma la vida: *Magna Mater*, alma del mundo, fuente de todo cambio y transformación.

### **3.1. Lo que es y lo que hay**

La descripción y caracterización del panorama considerado es un *palimpsesto*: manuscrito en el que se ha escrito algo nuevo, pero que conserva las trazas de una escritura anterior, tejido con nueva trama sobre una misma urdimbre. A modo de reminiscencia difusa, lo prehispánico se manifiesta en lo actual como sustento de un *camino de vida*. Más aún, lo cristiano parece haber entrado a formar parte de esta ancestral dinámica. Aunque tamizado por modos nuevos, lo anterior reverbera en lo actual, en un sin fin de matices y peculiaridades, sin que el sujeto que lo vive sea efectivamente consciente de ello. El *palimpsesto* conserva las trazas de un escrito anterior que fue tapado para dar cabida a otro que ahora se lee. Es esta lectura la que posibilita que el discurso continúe a modo de *palingenesia*: algo puede nacer de nuevo, porque la vida no se pierde, sino que prospera rehaciéndose, transfigurándose, renaciendo.

Precisamente al filósofo le interesa «todo lo que hay», decía Ortega y

Gasset, y «de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás» (1960: 86). Cuando hablamos de las *cosas* no nos referimos únicamente a «las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay» (1960: 86)<sup>29</sup>.

La realidad no es sólo el «ser», o al menos no únicamente lo que así se denominó, sino también el «haber», lo que es y no es por ser «de otra manera» (*lo otro*, con frecuencia *lo muy otro*), lo que parece exceder el principio de no-contradicción. El término *haber* indica la relación de los hombres entre sí y con las cosas. Vivir es «estar en las cosas, habérselas con ellas; y por tanto, haber éstas ante mí» (Ortega, 1981: 128). Es la vida lo que la razón vive e interpreta, y en ella es creadora: no sólo se adecua o adapta, sino que en sus respuestas diversificadas da cauce a las culturas, porque «vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser» (Ortega, 1960: 235). El *haber* es lo originario, lo antepredicativo, lo prerreflexivo entendido como proceso vital: las cosas se hacen presentes y el hombre ha de *habérselas* con ellas. Ellas «me son» y yo «les soy». Pertenece a la realidad que sean consideradas. Es lo que se vislumbra respecto del *haber* en la *cultura popular* calchaquí.

La descripción y caracterización de la situación actual como *palimpsesto cultural* comporta también constatar cómo lo que comúnmente denominamos secular, mundano o profano está mediatizado por criterios que

---

<sup>29</sup> «El hombre, en efecto –escribió X. Zubiri (1944:446-447)-, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o es de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el «es» es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente.

Y, en efecto, ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que “hay” algo que “no es”, en el sentido del ente, es decir, de la “cosa que es” que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por mostrarnos algo que “hay” y que va afectado por el “no es”, bien porque sobreviene a quien propiamente “es”, bien porque “todavía no es”, etc. Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y el haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología. La forzosidad de servirse sólo del “es” obligó así a Platón a afirmar que “es” también lo que “no es”. Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es “de lo que no es”.

rigen lo que llamamos religión, a modo de *reminiscencia difusa*. La religión – eso a lo que la vida se halla unida por su origen- no puede ser reducida a la creencia en seres espirituales. Se trata más de un *camino* que de un culto o aproximación ritual a lo *oculto*. En la actualidad todo esto se halla mediado por *modos cristianos*, de tal manera que se produce una afirmación explícita de la fe cristiana, pero entendida según esquemas mentales particulares, propios de la *cultura popular* que tiene a la imaginación como mediadora entre lo que podemos denominar real y fantástico.

### 3.2. El saber popular

La expresión «cultura popular» ha sido empleada con frecuencia para diferenciarla de la «cultura letrada». Cultura popular dice referencia al *saber del pueblo*: lo que el pueblo sabe, lo que vive y tal como lo vive, lo que piensa y tal como lo piensa. Carlo Ginzburg considera que se trata del «conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc. propio de las clases subalternas de un determinado período histórico» (1981: 14). La expresión «clases subalternas» la toma de Gramsci, diferenciándola de la «clase dominante».

La historiadora de la literatura Geneviève Bollème constata que la consideración del pueblo y de la cultura popular ha sido «casi siempre un discurso pronunciado sobre el pueblo, para el pueblo, hacia él, por personas instruidas» (1990: 66). También es cierto, no obstante, que se trata de «un discurso que no se pronunciaría si no estuviera puesto ante un sujeto, lo cual pone a quien lo enuncia en una curiosa situación: él habla para tender un puente hacia este sujeto que su misma palabra ha separado» (1990: 66). Bollème considera que, por lo general, el pueblo ha tenido casi siempre un lenguaje ajeno, prestado, con ideas importadas. Se trataría, pues, de retornar a lo popular en el sentido de no dejarse encerrar en los estrechos límites de la realidad marcada por el pensar



Gruta en honor a la Virgen del Valle en forma de apacheta. Antofagasta de la Sierra Catamarca

científico-técnico, que se ha convertido en gestor de la realidad, engullendo en su sentido genuino a la misma ciencia. La pretensión es acceder a dimensiones olvidadas de la realidad que permanecen en la memoria y que pueden ser clave para la interpretación de los acontecimientos de la historia.

La cultura popular es un cauce privilegiado de lo que desde la historia de las mentalidades se denominó «nuevos objetos de la historia»: lo no escrito en la historia oficial, las manifestaciones de las mayorías anónimas (juegos, fiestas, creencias, resistencias, etc.) (cf. Vainfas, 1996: 223). En este nivel se muestra de un modo peculiar cómo el hombre es «productor y negociador de significados» (Álvarez Munárriz, 1998: 87). Es, según mi parecer, el caso que nos ocupa.



*Gruta a la Virgen del Valle – Las Mojarras  
Santa María - Catamarca*

Los pueblos despliegan su historia como un complejo entramado de *significaciones heredadas*, creadas por el hombre y transmitidas, marco y horizonte de referencia. Es en el espacio de la *imaginación* y en el tiempo del *símbolo* donde nos ubicamos. Esta es su *leyenda*, desde ahí se lee la realidad. Lo legendario es el mundo del ensueño. Y tiene sus propias leyes, su *lógos*, su *lógica*.

La cuestión de la tradición tiene que ver con la relación de la memoria, el olvido y el recuerdo. Pienso que lleva razón Marc Augé cuando dice que el olvido «es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta» (1998: 28). Tiene que ver también con la lógica del inconsciente, en la que no puede ser obviado el tema de la fantasía. En ella se unifican conocer y creer.

Para adentrarse en el pensamiento de un pueblo es necesario atender al entramado de creencias y conocimientos que configuran la pluralidad interna de sus formas. Desde ahí los hombres piensan la realidad y edifican su mundo, con la concepción que de sí mismos tienen y sus modos de actuar. El ensueño y lo fantástico no se refieren a otro mundo distinto del nuestro, sino al nuestro en toda su riqueza y dinamismo, en su realidad y metamorfosis, en su consistencia y transformación, en lo que no vemos pero está. Como dijera

Lacan, «lo propio de lo real es que uno no se lo imagina» (2006: 90). Por eso tiene que ver con la *magia* y ésta se encuentra ligada al *temor*. Comentando algunos pasajes de la obra *Ortodoxia* de Chesterton, dice S. Zizek: «la realidad y la magia distan mucho de ser sencillamente opuestas: la mayor magia es la de la realidad misma, el hecho de que realmente exista semejante mundo maravillosamente rico» (2005: 59). Hay ensueño y fantasía porque la realidad es más rica que la razón y la imaginación.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO VERA, J. Z. (1972). *Divinidades diaguitas*. Tucumán. Universidad Nacional.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva»: Lisón, 1998: 57-94.
- AMBROSETTI, J. B. (1976). *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires. Convergencia [edición original 1896].
- AUGÉ, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- BALDERRAMA, A. (1998). «La cultura vive en los Valles Calchaquíes»: *Revista Kiwicha Nómade Andina* II/8.
- BARZANA, A. (1594). «Carta al P. Juan Sebastián»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.
- BERG, H. VAN DEN (1989). *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la región de los aymaras-cristianos de los Andes*. Amsterdam. CEDLA (Latin America Studies, 51).
- BERNARD, C. Y GRUZINSKI, S. (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México. FCE.
- BOLLÈME, G. (1990) *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. México. Grijalbo/CNCA.
- BOMAN, E. (1956). «La ahorcadura de los muertos»: *Revista Geográfica Americana*, 40.
- BUHLER, K. (1934). *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena. Fischer (traducción española de Julián Marías, *Teoría del lenguaje*. Madrid. Revista de Occidente, 1950 y 1960).
- BURGOS, F. (1943). *El surumpio*. Buenos Aires. Comisión Nacional de Cultura.
- CALANCHA, A. DE LA – TORRES, B. DE (1972). *Crónicas agustinianas del Perú* [Edición, introducción y notas por Manuel Merino, OSA]. Madrid. CSIC.
- CANO VÉLEZ, F. R. (1943). *Amaicha del Valle*. Tucumán. Establecimiento E.T.A.
- CARO, A. R., *Zambita que va pa'l cerro* [dactilografiado, gentileza de José Rubén Quiroga].
- CELAM (1968). *Documento de Medellín* (Documentos finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano – Medellín, Colombia, septiembre 1968).
- CHERTUDI, S. Y NEWBERY, S. J. (1978). *La Difunta Correa*. Buenos Aires. Huemul.
- CIRLOT, J. E. (1997). *Diccionario de símbolos*. Madrid. Siruela.

- COLOMBRES, A. (1986). *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires. Ediciones del Sol, 2ª ed.
- COLUCCIO, F. (1990). *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*. Buenos Aires. Corregidor, 3ª ed. (corregida y aumentada).
- CORTAZAR DE SEGHEZZO, L. I. (1990). *Enseñanza primaria y cultura tradicional. Guías y material literario para maestros*. Salta. Comisión Bicameral de Autores Salteños.
- DÁVALOS, J. (1921). *Los cantos de la montaña*. Buenos Aires. Talleres Gráficos Cúneo.
- DÁVALOS, J. (1959). *Coplas y canciones*. Buenos Aires. Colombo.
- DE MIGUEL, M. E. (2003). *Ayer, hoy y todavía. Memorias*. Buenos Aires.
- ELIADE, M. (1980). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, IV. *Las religiones en sus textos*. Madrid. Cristiandad.
- ELIADE, M. (1986). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid. Cristiandad.
- ELIADE, M. (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III/2. Barcelona. Paidós.
- ENG, J. VAN DER Y GRYG, M. (EDS.) (1973), *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. The Hague. Mouton.
- FARO DE CASTAÑO, T. (1985). *De magia, mitos y arquetipos*. Buenos Aires. Belgrano.
- FERNÁNDEZ CHITI, J. (1997). *Diccionario Indígena Argentino*. Buenos Aires. Edición del autor.
- FERNÁNDEZ CHITI, J. (1998). *La simbólica en la cerámica indígena argentina*, I y II. Buenos Aires. Condorhuasi.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1988). *Relatos Folklóricos Salteños*, I. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1997). *Relatos Folklóricos Salteños*, II. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1998). *Relatos Folklóricos Salteños*, IV. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (2000). *Relatos Folklóricos Salteños*, V. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FORTUNY, P. (1974). *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires. Huemul.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1969). *Cien años de soledad*. Buenos Aires. Sudamericana, 15ª ed.
- GEERTZ, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa, 4ª reimpr.
- GEORGES, R. A. (1971). «The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed»: *Hand*, 1971: 1-19.
- GINZBURG, C. (1981). *El queso y los gusanos*. Barcelona. Muchnik.
- GORDON, R. (1992). *La búsqueda de Perséfone*. México. FCE.
- GRUZINSKI, S. (1991). *Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México. FCE.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. Y LEÓN-PORTILLA, M. (EDS.) (1993). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo 3. La formación del otro*. Madrid. Siglo XXI.
- HAND, W. D. (ED.) (1971). *American Folk Legend: A Symposium*. Berkeley. University of California Press.
- HEGEL, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Madrid. Alianza, 3ª reimpr.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA (1829). *Comentarios reales*. Madrid. Hijos de Catalina

Piñuela.

- INSTITUTO E. RAVIGNANI (1927). *Documentos para la Historia Argentina. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Históricas de la UBA, tomo XIX.
- JIJENA SÁNCHEZ, R. (1954). *El árbol de fuego*. Buenos Aires. Itinerarium.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Madrid. Atlas, tomo II.
- KERÉNYI, K.; NEUMANN, E.; SCHOLEM, G; Y HILLMANN, J. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona. Anthropos.
- LACAN, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires. Paidós.
- LAFONE QUEVEDO, S. A. (1888). *Londres y Catamarca*. Buenos Aires. Imprenta y Librería de Mayo.
- LAFONE QUEVEDO, S. A. (1927). *Tesoro de catamarqueñismos*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- LÉVY-BRÜHL, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris. Librairie Félix Alcan.
- LÉVY-BRÜHL, L. (1938). *L'Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs*. Paris. Librairie Félix Alcan.
- LIRA, J. A. (1944). *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán. UNT.
- LISÓN, C. (ED.) (1998). *Antropología. Horizontes teóricos*. Granada. Comares.
- LOTMAN, I. (1973). «Thesis on the semiotic study of cultures (As applied to Slavic Texts)»: Eng y Gryga, 1973: 1-28.
- LOZANO, P. (1754-1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 2 tomos.
- LOZANO, P. (1873-1875). *Historia de la Conquista de las Provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires. Casa Editora Imprenta Popular, 2 tomos (hay una reciente edición facsimilar editada por la Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 2013).
- MAGRASSI, G. E.; BERÓN, M.; RADOVICH, J. C.; TRONCOSO, O.; Y DE MARINIS, H. (1985). *Los juegos indígenas y otras diversiones*. Buenos Aires. Cuadernos de Historia Popular Argentina.
- MAINETTI, J. A. (1999), «Prólogo a la segunda edición»: Vivante y Palma, 1999:19-21.
- MAISONNEUVE, J. (1991). *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona. Herder.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra*. Berlin. Gebr. Mann Verlag.
- MARTÍN VELASCO, J. (1986). *Lo ritual en las religiones*. Madrid. Fundación Santa María.
- MARZAL, M. (1993). *Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro*: Gutiérrez Estévez y León-Portilla, 1993: 93-128.
- MARZAL, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid. Trotta.
- MERLINO, R. Y RABEY, M. (1992). «Resistencia y hegemonía. Cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur»: *Allpanchis Phuturinga* [Revista del Instituto de Pastoral Andina de Cuzco], 40, 173-200.
- MIGNOLO, W. (1978). *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona. Crítica-Grijalbo.
- MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *AdVerSus. Revista de Semiótica*, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>



- OCARANZA ZAVALÍA, C. M. (1997). *El duende*.  
<http://www.folkloredelnorte.com.ar/leyendas/duende.htm>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1960). *¿Qué es filosofía?* Madrid. Revista de Occidente, 2ª ed.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid. Alianza.
- PALEARI, A. (1994). *Moderno Diccionario Temático Bilingüe Español-Quichua/Quichua-Español del Área Noroeste Argentino-Suroeste Boliviano*. San Salvador de Jujuy. Universidad Nacional.
- PALMA, N. H. (1978). *La medicina popular en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires. Huemul.
- PANIKKAR, R. (1994). «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo»: Kerényi, Neumann, Scholem y Hillmann, 1994: 383-413.
- PARDAL, R. (1998). *Medicina aborígen americana*. Sevilla. Renacimiento [facsimil de la edición original publicada en Buenos Aires en 1937].
- PAULSEN, A. (1976). «Environment and empire: climatic factors in prehistoric Andean culture changes»: *World Archaeology*, 8, 121-132.
- PEÑA, V. A. (s/f). *Vida de Deolinda Antonia Correa; año 1830*. s/l, s/p (16 páginas sin numerar).
- PÉREZ NUCCI, A. M. (1988). *La medicina tradicional del Noroeste Argentino. Historia y presente*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.
- PERREAULT, C. (1966). *Boum-le-grand, village d'Iro*. Paris. Institut d'Ethnologie.
- QUIROGA, A. (1977). *La Cruz en América*. Buenos Aires. Castañeda (reimpresión de la edición publicada en 1901).
- QUIROGA, A. (1994). *Folklore calchaquí*. Buenos Aires. Secretaría de Cultura de la Nación [edición original 1928].
- RAMÍREZ REQUINO, M. J. (1989). *La Pachamama*. Salta. Comisión Bicameral Examinadora de Obras de Autores Salteños.
- RAMOS GAVILÁN, A. (1976). *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (2ª edición completa, según la impresión príncipe de 1621). La Paz. Cámara Nacional de Industrias.
- REYES GAJARDO, C. (1938). *Apuntes históricos sobre San Carlos del Valle Calchaquí de Salta*. Buenos Aires. Casa Jacobo Peuser [Documentos relativos al Valle Calchaquí].
- RIVERO Y USTÁRIZ, M. Y VON TSCHUDI, J. J. (1851). *Antigüedades peruanas*. Viena. Imprenta Imperial de la Corte y del Estado.
- SCHNEIDER, M. (1998). *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas. Ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español* Madrid. Siruela [primera publicación en español: (1946) Barcelona. Electra Artes Gráficas].
- SCHOBINGER, J. (COMP.) (1997). *Shamanismo sudamericano*. Buenos Aires. Almagesto.
- SOPRANO, P. P. (1896). *Historia de las guerras de los terribles calchaquíes, chiriguano y los quilmes*. Buenos Aires. Establecimiento Tipográfico de A. Monkes.
- STÖR, W. (1996). «Mana y tabú. Las religiones de Oceanía»: *Eliade*, 1996:III/2, 183-236.
- SZEMINSKI, J. (1993). «La transformación de los significados en los Andes Centrales (siglos XVI-XVII)»: Gutiérrez Estévez y León Portilla, 1993: 181-230.
- THOMPSON, S. (1952). «La leyenda»: *Folklore Americas*, vol. XII, N° 1, junio, 3-11.
- TODOROV, T. (1993). *Teorías del símbolo* Caracas. Monte Ávila, 3ª ed.

- TSCHOPIK JR., H. (1968). *Magia en Chucuito: los aymara del Perú*. México. Instituto Indigenista Interamericano.
- UGARRIZA ARAOZ, M. DE (1958). *En el escenario de un mito. Contribución al estudio de la mitología americana*. La Plata. Suplemento de la Revista de Educación - Ministerio de Educación - Provincia de Buenos Aires.
- VAINFAS, R. (1996). «De la historia de las mentalidades a la historia cultural». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, 219-233.
- VAN GENNEP, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid. Taurus.
- VAZQUEZ, J. A. (1997). «Naturaleza y significación del chamanismo»: Schobinger, 1997: 11-18.
- VILLAFUERTE, C. (1968). *El folklore del Noroeste*. Buenos Aires. Huemul.
- VIVANTE, A. (1953). *Muerte, magia y religión en el folklore*. Buenos Aires. Lajouane.
- VIVANTE, A. Y PALMA, N. H. (1999). *Magia, daño y muerte por imágenes. Antecedentes y actualidad*. Salta. Gofica, 3ª ed.
- VON TSCHUDI, J. J. (1891). *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des Alten Perú*. Wien (cit. en Mariscotti de Görlitz, 1978: 28).
- ZAMBRANO, M. (1986). *El hombre y lo divino*. Madrid. FCE, 2ª reimpr.
- ZIZEK, S. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires. Paidós.
- ZORREGUIETA, M. (1872). *Apuntes históricos de la Provincia de Salta en la época del coloniaje*. Salta. Imp. Independiente.
- ZUBIRI, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Editora Nacional.

### **CAPÍTULO III.-**

## **REMONTANDO LA CORRIENTE: LO IMAGINAL**

¿Dónde reside la inteligibilidad de lo expuesto hasta ahora? ¿Dónde se halla su racionalidad? ¿Qué nos dice? Gadamer propone una clave en sus reflexiones sobre el mito y la razón: «Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y uno se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón» (Gadamer, 1997: 22).

### **1. UN CAMINO A TRANSITAR**

El análisis que pretendo es filosófico. La filosofía sigue a la vida, y la búsqueda de la verdad transforma la vida. Decía Peter Winch que «una cosa es que uno piense que algo es de una manera, y otra, muy distinta, por qué piensa que es de esa manera. Esta simple perogrullada es fundamental para lo que entendemos por pensamiento; pues un pensamiento es un pensamiento acerca de algo -tiene un objeto- y el tipo de relación que tiene con su objeto incluye la posibilidad de evaluar la verdad o adecuación del contenido del pensamiento al confrontarlo con su objeto. Todo esto desaparecería, aparentemente, si no hubiera una distinción entre verdad y falsedad de tal clase que presupusiera una distinción entre lo que es el caso y lo que meramente se piensa que es el caso. / Sin embargo, es considerablemente más fácil reconocer esto como una perogrullada, que comprender exactamente cómo debe ser aplicado en las diferentes áreas del pensamiento humano. La filosofía consiste en el intento de conseguir mayor claridad acerca de estos temas» (Winch, 1994:87).

Teniéndolo en cuenta, esbozo lo que será la senda a transitar a partir de aquí y sus presupuestos.

### 1.1. Lo real y sus razones

Por nuestra condición inteligente los hombres nos encontramos en el mundo con la inquietud de *dar razón de lo real*. Dar razón de lo real no es necesariamente explicarlo. Puede ser también cerciorarse de que las cosas *funcionan* en una biografía, «que asumen dentro de ella funciones y *papeles* y entonces resultan inteligibles» (Marías, 1987: 153). Así, es la vida misma la que «*da razón* de ellas» (1987: 153), configurando *sistemas de inteligibilidad* diversos, formas diferentes de ver la realidad, visiones parciales del mundo, cada cual con su peculiar *lógica del sentido*. En su *Teoría de la inteligencia creadora* dice José Antonio Marina que la inteligencia es «la aptitud para organizar los comportamientos, descubrir valores, inventar proyectos, mantenerlos, ser capaz de liberarse del determinismo de la situación, solucionar problemas, plantearlos» (Marina, 1994: 16).

Nuestros sistemas de inteligibilidad buscan *comprender*, es decir, integrar las diversas facetas de la vida con sus vicisitudes en un horizonte de significado y la vida de quien piensa en un marco de referencia sensato, suscitado a partir de la vivencia de los hechos. Suelen ser de dos tipos: *racionales* y *afectivos*<sup>1</sup>. Los sistemas de inteligibilidad racionales se despliegan

---

<sup>1</sup> El ser humano es capaz de captar significativamente las manifestaciones de lo real, de relacionar datos de experiencia dando razón de ellos y de acceder a nuevas experiencias a partir de la interrelación de experiencias previas. A esto llamo *razón*. Al *entramado de energía* presente en la intimidad humana, que desde lo inconsciente influye en la vida consciente y condiciona el subconsciente, denomino *afectividad*. Ese entramado de energía configura lo que podemos llamar *fondo pulsional*, constituido por impulsos (funciones afectivas que mueven a la acción), deseos (impulsos asociados a la realización de un objetivo pretendido), emociones (estados afectivos intensos y relativamente breves), sentimientos (estados afectivos menos intensos y más duraderos que las emociones) y pasiones (estados afectivos intensos como las emociones y duraderos como los sentimientos). Todo ello condiciona y es condicionado por la *voluntad*, que es al mismo tiempo un *acto* y una *capacidad*, entendida no en el sentido tradicional de facultad, sino en cuanto concepto psicológico: la inteligencia que se aplica a la acción (cf. Marina, 1997: 215). En nuestros actos volitivos configuramos la capacidad de nuestra voluntad, en la que se van determinando *motivaciones*, es decir, tendencias que condicionan los impulsos, los deseos, las emociones, los sentimientos y las pasiones, pudiendo direccionarlos. La articulación de posibilidades para el ejercicio de la voluntad y la realización concreta de algunas de ellas es lo que llamamos *libertad*, que consiste fundamentalmente en el «proyecto de liberarse de las coacciones» (Marina, 1997:215). La distinción de los sistemas de inteligibilidad en racionales y afectivos no responde a la exclusividad de uno, sino a su preponderancia, pues en nuestra vida real no se da disociación, sino a lo sumo primacía de uno u otro (cf. Cencillo, 1997).

fundamentalmente de modo *discursivo*. Su método suele ser *demostrativo* y su pretensión es *entender* por la vía de la *evidencia* (matemática, física, lógica). Si pretenden acceder al orden cualitativo de lo real, estamos en la filosofía; si lo hacen respecto del orden cuantitativo, estamos en las ciencias. Los afectivos se despliegan *intuitivamente* o como acto o como capacidad, es decir, como algo que se hace (o se busca) o como algo que se padece (o a uno le pasa). Su método suele ser *imaginativo*, en el sentido de *poético*, ante todo en el segundo caso, y su pretensión no es propiamente conocer (aunque también), sino profundizar en lo que se vive como real por la vía de la *certeza*. Uno de estos casos es la poesía, otro el arte, otro la religión.

*Pensar* es en filosofía el ejercicio de la inteligencia dirigido a conocer el orden cualitativo de lo real. *Inteligencia* es el modo humano de acceder a la realidad, o mejor, de ser y de estar en ella: somos capaces de captar significativamente las manifestaciones de lo real, sabemos que conocemos y podemos llegar a conocer lo que sabemos, somos conscientes, tenemos conciencia de que algo es (*saber*) y podemos llegar a cerciorarnos de qué es (*conocer*). El filósofo cuenta con la posibilidad de afrontar el pensamiento de la realidad al menos de dos maneras: 1ª puede llegar a conocer por la interrelación de ideas a partir de experiencias previas, de tal manera que acceda a la experiencia de algo nuevo por la vía del discurso; 2ª a veces, según mi parecer con frecuencia, vivimos situaciones que no suceden porque las pensemos, sino que las pensamos porque [nos] han sucedido, porque han *afectado* nuestra condición de seres inteligentes e intentamos *comprenderlas*, integrarlas en nuestro horizonte vital para aceptarlas o rechazarlas. Así pasa, por ejemplo, con el amor, que es *pensable* o por lo que uno ha vivido o por lo que otros dicen de él, pero al que no se llega pensando. A esto bien puede llamarse buscar las razones de lo que se vive, o de lo que otros dicen que viven. Pensar es, en este sentido, *ponderar*, sopesar, escuchar el ritmo de cada ser en el lugar que le es propio, obedecer (*ob-audire*), atender al orden de la realidad (cf. Agustín de Hipona, 1946: 641-759; Panikkar, 1994: 384-388). Desde esta perspectiva, y en expresión de María Zambrano, el pensamiento hace del hombre un «ser que padece su propia trascendencia» (Zambrano, 1986: 53). En su vida se manifiestan dimensiones de realidad que no afronta directamente desde criterios discursivos, pero que por darse se ve en la

imperiosa necesidad de *pensar*.

## 1.2. Ser y reflexión

El movimiento fundamental del pensamiento es la *reflexión*. Reflexionar es ir y venir constantemente, volviendo de modo reiterado y cuantas veces fuere necesario hacia atrás para impulsar el salto hacia adelante. Es captar la permanencia en el ser de lo que ha sido, aunque sea de otra manera, en movimiento constante hacia lo que será. Reflexionar es, por eso, *a-prender*, es la tensión misma de pensar el ser, y consiste en *en-tender*: tensión constante para «que este pajarillo que es el ser no escape a las redes del pensamiento» (Panikkar, 1994: 386). El hombre es *animal inteligente*, se ha dicho en filosofía. Mas tal vez no por ser la sede del pensamiento, sino por tratarse de «aquel animal en el cual transita el *lógos* -el lenguaje» (Panikkar, 1994: 385). Así interpreta R. Panikkar τὸ ζῶον τὸν λόγον ἔχων. El hombre es el animal en el que transita el *lógos*, y nunca se queda quieto. El *lógos* fluye, y lo que el filósofo hace es *reflexionar*, volver constantemente hacia atrás para hallar el punto de encuentro, remontando la corriente en que navega, buscando lo que permanece en el tránsito de lo caduco.

Quizá durante un tiempo la gran tentación del filósofo fue *apresar* la realidad en lo que se denominó *ser*. Da la impresión, sin embargo, que en la vida humana *hay algo que queda ahí*, velado, excediendo el pensamiento del ser, más allá o más acá -según se mire-, y que está fuera del alcance del decir de la voz (*ex vox*). Hay algo que excede el pensamiento porque no se llega a ello pensando, sino que se piensa una vez encontrado, y de lo que cabe decir también que es lo que en verdad le sostiene, pues el pensamiento progresa en tensión constante; y esta tensión se la procura eso que le excede, lo excedente, lo excesivo, en este sentido *extático*. Tal vez sea a esto a lo que se refiere Ortega y Gasset cuando habla de *lo que hay*, que es lo que al filósofo le interesa (cf. 1960: 86); o Platón cuando dice que *hay un ser del no-ser*, como existe lo bello y lo no-bello, y lo no-bello es (cf. *Sofista* 237a-259d); o cuando Zubiri comenta que el problema fundamental de la filosofía no es la pregunta por el ser, sino por *lo que está más allá del ser* (o más acá), el *τιποὶν* de la

tradición neoplatónica (cf. 1944: 300 y 446-453). Eso que *existe* y que es lo que le hace tomar conciencia de su *existencia*: lo antecedente y lo consecuente, a la vez pre-ser, ante-ser, *existente*. Quizá a eso se refiera Trías cuando dice que «la razón, el *lógos*, no puede autofundarse» (1997: 163). Es decir, que hay algo previo al pensamiento que no cesa de *insistir* e *insinuarse* como condición de posibilidad del *lógos*, que el *lógos* evoca, pero no nombra.

### **1.3. Constatación, exégesis, hermenéutica**

Pretendemos vislumbrar qué es lo que se halla en la vida calchaquí como *pre-ser* del pensamiento. Según esto y desde el punto de vista metodológico, es necesario que se atienda a tres aspectos: constatación, exégesis y hermenéutica; a saber, recopilación de datos, qué significado tuvieron o tienen para quienes los viven y cuál es su repercusión entre nosotros. En primer lugar porque hay dimensiones de la realidad que se *rebelan* al pensamiento, es decir, que se le resisten, en el sentido en que aparecen sin ser pensadas, a las que sólo tiene acceso cuando se han *revelado*, y el pensamiento viene a cerciorarse de ellas sin que hayan contado con su aquiescencia. En nuestro caso es todo lo que *resalta* en ciertas imágenes que no son mero fruto de impulsos o de ecos del pasado, sino *resplandor* en el que *repercute* el ser, eso en que el hombre se halla envuelto y la realidad implicada. Su estudio configura una auténtica *ontología*: la consideración cualitativa de lo que es en cualquiera de los niveles de existencia.

Estos mundos de imágenes han de ser abordados también por el filósofo, pues manifiestan la realidad misma del hombre, respecto y desde la cual el filósofo piensa. Son dimensiones que no pasan a la consciencia por los circuitos del pensar, sino que se sabe de ellas después de haber acaecido, y por eso se piensan. En ellas *resuena* un mundo, el ser de las cosas tal como reverbera en la vida de unos hombres, y que inducen a reconsiderar que las cosas no son tan sólo como nosotros las pensamos, porque al pensarlas ponemos cerco a su ser, les damos figura, las figuramos, les conferimos un puesto en nuestro horizonte, delimitamos sus contornos, las definimos. Algo, por supuesto, inevitable, incluso necesario, pero no excluyente respecto de

otras posibilidades. En esas imágenes se nos revela un proceder diverso: son ellas las que nos modelan, emergen sobre nuestro pensar y nuestro lenguaje, sugiriéndonos que el pensar es como la vida misma, a saber, hay cuestiones de la vida que no se dilucidan pensando, sino que las pensamos cuando [nos] han sucedido, se nos imponen sin saber por qué, y es propio de la filosofía buscarlo. Esa búsqueda no consiste estrictamente en un acto de conocimiento, sino en una superación del mismo, un *no-saber* que no trata de explicar ya lo que es la vida, sino de vivir de otra manera. A veces creemos que conocemos algo, como el tiempo o el espacio. Y que conocemos las cosas y a las personas en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, cabe la posibilidad de pensar que sólo conocemos *fijaciones* en el espacio o en el tiempo, pues el ser de todo transcurre, y en el transcurso es sintomático que se requiere una cierta *suspensión* del juicio. No es que haya que afirmar la fragmentariedad radical de lo real; al contrario, en cada fragmento de la existencia se despliega el verdadero *argumento*. De lo que se trata es que, asumiendo la vida desde la que pensamos y que hemos de pensar, transitemos por los más caminos que podamos.

#### **1.4. Cultura, moral y ética**

Si esto es así y mi razonamiento se sostiene, hay otro elemento que es necesario considerar: la cuestión moral. Me parece interesante la perspectiva teórica propuesta por José Antonio Marina en su obra *El misterio de la voluntad perdida*. La moral -dice él- es el «sistema de sentimientos, normas y valores con los que resolver los problemas de la convivencia» (Marina, 1997: 275). No hay cultura sin moral, pero hemos de atender a su *dualidad de funciones*: la primera es una capacidad psicológica reguladora y controladora de la conducta; la segunda tiende a fijar los contenidos de dicha conducta. La moral se constituye en «presión social sobre el comportamiento» (1997: 276), a saber, detiene «la torrentera del impulso» (1997: 276), interviniendo además en la decisión, la elección y el esfuerzo de realización, a modo de energía supletoria (cf. 1997: 276-277). La moral «va acompañada, transmitida y reforzada por los sentimientos que tienen que ver con nuestra pertenencia a la sociedad, en especial la vergüenza. Es probable que el sentimiento de culpa -



que me parece posterior- sea una interiorización de la vergüenza, y que ésta derive del miedo a perder el afecto de los demás» (1997: 278). Así pues, si la voluntad es la inteligencia aplicada a la acción, la libertad la liberación de coacciones y la moral la regulación del comportamiento en una sociedad concreta, hemos de considerar que un cambio en el modelo de inteligencia comporta un cambio en el modelo de voluntad. «El propio dinamismo de la inteligencia para dirigir la conducta del mejor modo posible exige que demos el salto desde la moral hasta la ética. Ello supone una reconstrucción en el nivel ético de muchos elementos psicológicos procedentes de la moral, entre los que se encuentran la voluntad y los sentimientos que la acompañan. Hemos vivido durante milenios con unas estructuras psicológicas que en parte derivaron de la moral, y es hora de transfigurarlas éticamente» (1997: 279). Quiere decir esto que de poco vale abordar la perspectiva que pretendemos si no se tiene en cuenta que la moral cristiana ha estado presente en estos pagos, pero no ha tenido vigencia implícita en un modo de inteligibilidad diverso del occidental y, por lo tanto, inasible para estas gentes en sus fundamentos<sup>2</sup>. Toda moral es fragmentaria por definición, ya que la moral es un sistema de respuestas dado por una colectividad concreta -por una cultura si queremos- a los problemas de la vida que han ido surgiendo. De lo que se trata en nuestro caso es de realizar el proyecto genuino de la fenomenología: cerciorarnos de las operaciones subjetivas de que depende lo cotidiano para llegar a comprender la vida de las gentes cuyo mundo estudiamos.

---

<sup>2</sup> No quiero decir con esto que la moral sea producto de lo que llamamos razón. Friedrich A. Hayek, en su obra *La fatal arrogancia* (1990), que cita Marina en *El misterio de la voluntad perdida* (1997: 279), dice que «fueron más bien esos procesos de interacción humana propiciadores del correspondiente ordenamiento moral los que facilitaron al hombre la paulatina aparición no sólo de la razón sino también de ese conjunto de facultades con las que solemos asociarla» (Hayek, 1990: 55). «El hombre devino inteligente -dice Marina- porque dispuso previamente de ciertas tradiciones -que ciertamente hay que emplazar entre el instinto y la razón- a las que pudo ajustar su conducta» (1997: 279). Y continúa citando a Hayek: «Nuestra capacidad racional no consiste tanto en conocer el mundo y en interpretar las conquistas humanas, cuanto en ser capaces de controlar nuestros instintivos impulsos, logro que escapa de la razón individual, puesto que sus efectos abarcan a todo el colectivo» (1990: 57, citado en Marina, 1997: 279-280).

### 1.5. Etnolingüística y lógica de los discursos

Para esto es necesario recurrir a ciertos elementos de la *etnolingüística*, en cuanto disciplina antropológica que pretende comprender cuáles son los esquemas mentales de una colectividad a partir del análisis del lenguaje, ya que en él se manifiestan modos de ser y de actuar. No es objeto de este estudio el campo etnolingüístico, pero sí atender a la *lógica de los discursos*, es decir, a los esquemas culturales a partir de los cuales un grupo se autocomprende, se comunica e interpreta la vida. No se trata, pues, de un análisis sintáctico, dado que los hechos lingüísticos se entienden desde hechos psíquicos, si bien no exclusivamente. Esto nos previene del determinismo lingüístico, para abrirnos a una hipótesis general como encuadre general de investigación: partiendo de determinadas constantes o principios afines, intentar poner de manifiesto un proyecto que conjuga la especificidad y lo común, el derecho a la diferencia y la invitación a la unidad, la riqueza de lo peculiar con la verdad de lo común. Y, sobre todo, se trata de captar no tanto el significado de las palabras o la estructura del discurso, sino por qué determinadas expresiones tienen cierto *poder* que excede su valor semántico y la estructura formal del discurso en el que se insertan.

El lenguaje se rige normalmente por reglas estructurales. No obstante, la riqueza de un lenguaje y la garantía de su pervivencia se hallan en la capacidad de superar dichas reglas sin socavarlas, de exceder los moldes sin romperlos. Dentro de este ámbito encontramos algunas formas lingüísticas que constituyen unidades de expresión y originan peculiares discursos: a partir de alegorías y metáforas, metonimias y sinécdoques, refranes y proverbios... se despliegan fábulas y leyendas, cuentos y mitos. Es lo que marca las pautas del *universo simbólico* de las colectividades y puebla la vida de sentido, pues no se trata de simples modos predicativos o expresiones sustitutorias, sino de *operatividades*, es decir, de apertura de perspectivas, de modificación de horizontes, de transformaciones en la apreciación de la realidad, de la posibilidad de invención (*in-venire*), de descubrimiento, de encuentro. El fenómeno lingüístico no es aquí figura retórica, sino interacción entre el dato y el sujeto, entre la facticidad de lo que sucede y el sujeto que la padece, transformándose el dato en hecho y el paciente en protagonista, que

se inserta en lo real como creador de mundos que él transforma en la metamorfosis de sí mismo: a través de lo existente forja formas nuevas y en ellas se auto-transforma recreándose<sup>3</sup>.

La peculiaridad de esta perspectiva radica en la coexistencia de significados *discordantes*. En primer lugar, la discordancia de significados rompe con cualquier criterio de lógica bivalente. De ahí que todo esto no pueda ser considerado desde un punto de vista exclusivamente funcional, sino que hemos de excavar en su raigambre, más allá del elemento *mental* de un fenómeno. Del abanico de posibilidades indefinidas que se dan en la vida humana a partir de las vigentes y que constituyen la cultura, se sigue la necesidad de análisis e interpretación, de lectura y proyección. Hay *pluralidad* de formas en una misma cultura. Ello comporta la posibilidad y la necesidad de abrirse a la percepción de otros modos de ver, paralelos, simultáneos y muchas veces superpuestos, que hemos de aprender a leer e interpretar. Supone también una sucesión, alternancia y contemporaneidad de formas simbólicas a la vez unívocas y polisémicas, que exigen una orientación *hermenéutica inclusiva*, en la que valores y apreciaciones se superponen en un equilibrio inestable, peculiarmente aglutinador, integrador de contradicciones; en una especie de racimo de plurales significados que apuntan hacia un mismo sentido, es decir, vehículos de concepciones diversas que tienen como finalidad orientar la vida y hacerla transitable, fructífera, veraz.

Es la perspectiva teórica propuesta por Clifford Geertz en su obra *La interpretación de las culturas*, y que sugiere -en comunión con la perspectiva filosófica de Ludwig Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen*- que las culturas son *formas de vida*, en cuyo estudio se ha de considerar el significado de actitudes y actos para la colectividad en que se realizan, superando la exclusividad de un proceso cognitivo de razonamiento. El estudio de ciertas conductas y expresiones ha de ser entendido en *clave simbólica*, es decir, que no cuenta tanto la estructura mental cuanto la significación socialmente

---

<sup>3</sup> Un mismo dato (algo que se da) puede generar experiencias diversas. «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas», dice Wittgenstein en *Tractatus lógico-philosophicus* 1.1. Un hecho no es un agregado de datos, sino el modo como se relacionan en la vida de los sujetos. No es lo mismo el dato «atropello» para quien atropella que para quien es atropellado, ni para quien contempla el atropello, siendo en este caso diferente si se trata de un familiar del atropellador, del atropellado y alguien no conocido.

asumida, en la cual uno vive y se encuentra. El mecanismo no es el de personas que crean formas simbólicas, sino que en la consideración de la conducta son las personas las que se hallan implicadas en formas simbólicas. Es lo que se ha denominado *enfoque semiótico de la cultura*, frente a un enfoque excesivamente cognitivo, y que entiende la producción material y simbólica en constante proceso de reconstitución y reinvenición, en el cual se superponen realidades diversas porque diferentes son los espacios y tiempos de su despliegue. Ningún pueblo es culturalmente homogéneo y todas sus formas se hallan siempre en incesante reformulación. Esta es la clave de su vitalidad. La identidad de un pueblo no es cuestión de continuidad estática del pasado. Eso es más bien idealizar una identidad inexistente, quizá reliquia de otros tiempos y espacios, pero sin situación ni ubicación actuales. La identidad no se halla en eso. Allí, ciertamente, se encuentran condiciones del presente, pero no como un tránsito de formas puras, sino como condición de reformulación de significaciones contextualizadas diversificadamente en el transcurso de una historia que, para bien o para mal, ha sido como fue, quizá tampoco como solemos contarla y con la posibilidad de visiones plurales de unos mismos datos. La visión indigenista, en el sentido señalado, me parece excesivamente sincrónica, y eso no es suficiente para comprender la pluridimensionalidad de la vida humana y la complejidad de la historia.

Es en este sentido interesante la propuesta de *semiosis colonial* de Walter Mignolo, tal como ya citamos al final del capítulo anterior: una hermenéutica *pluritópica* entendida como un ejercicio de interpretación que reconoce múltiples tradiciones en la configuración de los mundos coloniales americanos, enfatizando la importancia de tener en cuenta la *pluralidad* de los *intercambios* a través de las fronteras culturales (cf. Mignolo, 1992 y 2005; Mambretti, 2009 y 2012).

### **1.6. Cotidiano e inverosímil: lo fantástico**

El mundo andino es fundamentalmente ritual y afectivo. La vida de los hombres de estos pagos se despliega en un complejo entramado de significaciones heredadas (generadas y transmitidas), que se han constituido

en marco de referencia y horizonte de existir. Y es -si se me permite la expresión- en el espacio y el tiempo del símbolo donde cabe encuadrar la realidad del pensamiento que de aquí emerge.

Lo ideal sería detectar los *símbolos esenciales* que configuran una cultura, en cuanto entramado de creencias y conocimientos que conforman una plural forma de vida, en la que este grupo humano piensa la realidad y edifica su mundo, con la concepción que estos hombres tienen de sí mismos y sus modos de obrar. Cada cultura origina un determinado tipo de mentalidad, por lo cual será en el estudio de sus procesos cognitivos donde puede descubrirse qué es lo que hace posible que sea así. En este contexto, como apunta Álvarez Munárriz, hemos de «considerar al hombre como productor y negociador de significados» (1998: 87). Es el caso que nos ocupa: cuáles han sido los resortes que el calchaquí ha desplegado para llegar al momento en que estamos en la estructuración simbólica de mitos y rituales que manifiestan la unidad de la realidad, convirtiéndose dicha estructura simbólica en catalizadora de las relaciones y de la vida entera, que tiende al orden y a la organización de la colectividad.

Esto tiene que ver con el tema de la *cultura popular*, en la que el ensueño y la fantasía priman sobre la razón y la imaginación. En este mundo no es la inteligencia pensante la que está a la base, sino el *sentimiento inteligente*: lo que nos rebasa se convierte en la única certeza. Por eso surgen los fantasmas, es decir, la verdad de lo que se ha ido y desvanecido, que resulta impalpable, que parece ausente, mas que viene y retorna cuando la conmoción embarga y la noche se cierne con sus sombras sobre la fragilidad de la vida. La persona «tocada» por la conmoción afectiva refiere su propia identidad en relación con lo que la conmueve, asimilándola a la realidad de *eso otro*. Emerge sobre la tierra de lo afectivo, pero también hay que considerar que no toda conmoción afectiva conduce a la afirmación de lo real. De ahí la posibilidad de las confusiones que originan la ficción y que, en ocasiones, se constituyen en «hieromanías» (cf. Wunenburger, 2006: 22 y 28). No se trata de otro mundo distinto del nuestro, sino del nuestro en metamorfosis, en transformación. En él juega un papel originario el *temor*, sobre cuyas bases se despliega la inteligencia.

Lo incomprensible de la vida, eso que no se sabe qué es pero que está,

lo condiciona todo y adquiere formas difusas, lábiles y dinámicas, curiosas a la vez que mágicas, que se sobreponen a la ciencia y al saber. No son inteligibles, en el sentido de que son previas a la acción de la inteligencia; ni racionales, en cuanto preceden al ejercicio de razón. La fantasía es el peculiar modo de entablar relación e interpretar esta realidad, de *comprender* cuanto sucede, de abarcarlo y situarlo en una referencia global de sentido, en el que se lee y se significa -se *recrea*-, simultaneándose realidad e irrealidad, razón y sinrazón.

No se trata aquí de la fantasía como un lúdico ejercicio de la imaginación que inventa, sino del acceso a una realidad compleja, difusa, aparentemente contradictoria por su riqueza, en constante despliegue y desarrollo. No se inventa en el sentido de lo no-existente, sino que se viene al encuentro de la realidad con nuevos recursos (*in-venire*). En el mundo imaginario la mente es regida por lo real, de modo diverso a lo que ocurre en el mundo real de la conciencia, cuyas leyes las marca la mente. Aquí se halla también su posible ambigüedad: puede originar magníficas construcciones, pero también puede causar todo tipo de desvaríos, extrayendo conclusiones lógicas -en el sentido de la mente como potencia intelectual- de un presupuesto no lógico ni racional. Al igual que la razón, también la imaginación supone la necesidad de un cierto *escepticismo esencial* en clave borgiana, es decir, de la razón que niega la razón misma -en este caso la imaginación como una de sus dimensiones-, poniendo en tela de juicio alguno de sus procederes como consecuencia de sus productos. La realidad de la fantasía rige en su propia lógica, en la que es -valga la redundancia- real; realidad que ha de ser considerada desde la perspectiva de la imaginación como potencia figurativa de la mente.

Lo propio de la fantasía es que torna normal lo que no lo parecía, conectando lo inverosímil con lo cotidiano. No lo confunde, sino que lo muestra complementario, a saber: la fantasía es la posibilidad de la imaginación de mostrar a la razón otro modo de ver lo real y, por lo tanto, dimensiones de la realidad que de otro modo le resultarán inaccesibles. Todorov distingue, en este sentido, entre fantástico como extraño y fantástico como maravilloso (1980: 80). Me refiero a este segundo significado: lo *maravilloso* entra a formar parte de lo real sin destruir su coherencia. Al

contrario, deshace la quiebra, salta la falla de lo insostenible sin hacer caer en el abismo de la desesperación. Lo maravilloso puede encontrarse en nuestro mundo, pero conserva leyes diferentes de las nuestras. Los acontecimientos que llamamos sobrenaturales sobrecogen e inquietan, pero no resultan en absoluto ajenos a la vida cotidiana. «Pensemos en los cuentos folklóricos y en los cuentos de hadas donde aparecen gigantes, enanos, brujas, ogros, pájaros y fuentes milagrosas, plantas que crecen y suben al cielo. Son los mitos y los herederos del mito que nacieron en un mundo no regido por la ley de la contradicción y han conservado de él la libertad imaginativa» (Barrenechea, 1978: 87).

Enrique Anderson Imbert habla de *realismo mágico* (1976), que se inscribe en la línea de Todorov como lo fantástico en el sentido de maravilloso, aunque con una connotación: son hechos maravillosos «no porque se los explique como sobrenaturales sino simplemente porque no se los explica y se los da por admitidos en convivencia con el orden natural sin que provoquen escándalo o se plantee con ellos ningún problema» (Barrenechea, 1978: 87). De ahí que al leer un cuento folklórico o escuchar un relato se nos presente la misma cuestión de que hablaba Borges cuando escribía en *La otra muerte*: «creeré haber fabricado un cuento fantástico y habré historiado un hecho real» (Borges, 2011: 76).

### **1.7. «Evidencias dormidas»**

Hablando sobre la resistencia de la clase obrera en la Inglaterra industrial del siglo XIX, E. Thompson consideraba que «muchas de las manifestaciones populares contra el horario de trabajo en las fábricas, por ejemplo, lejos de ser una reivindicación inmadura de los trabajadores a favor del viejo paternalismo patronal, constituía una defensa de las tradiciones familiares y comunitarias contra el proceso de industrialización» (citado por Vainfas, 1996: 231). Una de las características de la cultura popular es la *resistencia* a las nuevas formas mediante la continuidad de las tradiciones en *metamorfosis*: la pervivencia de lo antiguo en las formas nuevas, transformándose mutuamente.

Lo que se halla en el fondo de estas consideraciones es la cuestión de la

realidad como un *problema de los orígenes*. Miguel Ángel Asturias hablaba de lo «real histórico» y de lo «real mágico», captado en su convivencia con los indígenas de Guatemala (Asturias, 1985). De ahí surgen las preguntas. ¿Cuándo empezamos a ser lo que somos? ¿Dónde y cuándo empieza nuestra historia? «¿Dónde queda lo que dicen las historias oficiales, lo que no ven los ojos del historiador cuando se vuelve hacia el pasado?» (Molloy, 1991: 106). ¿Dónde están los *fulgores últimos*, como dijera Walter Benjamin, en los que se halla la inquietud del pasado? ¿Cómo *reactivar las evidencias dormidas*, tal cual escribe José Antonio Marina en el contexto de la ética, para «sorprendernos al captar lo inusual de lo cotidiano» (1997: 282)? ¿No será que la historia misma vela en su devenir algo que le es esencial y por lo que vino a ser tal cual es? ¿Eso que oculta pero por lo cual progresa o, tal vez, se rebela hoy contra sí misma?

### **1.8. Recuperar la historia reprimida**

Ese es el fin. El mecanismo es lo fantástico en el sentido de lo maravilloso, que a veces linda con lo grotesco. Baste con ver a veces los mundos de Asturias, García Márquez, Borges, Bioy Casares, Cortázar, Fuentes... La historia tenida por oficial se desintegra, se fragmenta, se difumina. Un vacío llena el mundo, y en ese vacío surge la creación, la *nada creadora*, que transgrede y trastorna, inquieta y extraña, sugiere y subyuga. Emergen los *fantasmas*, es decir, la rebelión de los muertos con biografía inconclusa, manifestación de la rebeldía contra la vida mortecina, resabio de un rechazo de lo que sucede, desacuerdo respecto del curso mismo de la historia, que rompe sus límites desde el pasado, deshaciendo su imagen lineal, revistiendo la vida de anexos y conexiones con dimensiones reales subyugadas. La historia puesta entre paréntesis hace que la realidad se transforme en *hiperrealidad* (cf. Matamoros, 1991: 127-134).

La conciencia de lo que pudo ser de otra manera, manifestado a veces a modo de resabio, garantiza también la posibilidad del cambio, pero con la evidencia de no poder obviar nada de lo que pasó, sabiendo aprovechar sus propios dinamismos. Es el desafío de lo posible como verosímil, marcado



también por la fuerza de lo irracional, en el sentido de lo que no se somete a los cánones racionales establecidos. Es la invocación de lo imaginativo, de los *sueños de vigilia*, que dijera Ernst Bloch, de lo realizable desde la creatividad y el empeño, la articulación de lo posible en imágenes. «Tenemos -escribió Borges- estas dos imaginaciones: la de considerar que los sueños son parte de la vigilia, y la otra, la espléndida, la de los poetas, la de considerar que toda vigilia es un sueño. No hay diferencia entre las dos materias. La idea llega del artículo de Groussac: no hay diferencia en nuestra actividad mental. Podemos estar despiertos, podemos dormir y soñar y nuestra actividad mental es la misma» (1980: 40). Integrar en nuestra realidad el sueño y la vigilia de la historia es lo pretendido con el estudio de las reminiscencias numéricas y su morfología en el Valle Calchaquí del capítulo anterior, en un procedimiento de *diacronía invertida* -si se me permite la expresión-, del hoy al ayer, del presente al pasado. Y a partir de ahora comenzamos su exégesis, para poder realizar también su hermenéutica.

## **2. SÍMBOLOS DE UN MUNDO DE HISTORIAS OCULTAS**

Los relatos de la historia americana hablan por lo general de los grandes personajes prehispánicos y de los conquistadores, olvidándose con frecuencia de los indios y mestizos de la colonia. Como dice Gruzinski refiriéndose a México, «del mundo indígena sólo aprehendemos reflejos, a los cuales se mezcla, de manera inevitable y más o menos confusa, el nuestro. Pretender pasar a través del espejo y captar a los indios fuera de Occidente es un ejercicio peligroso, con frecuencia impracticable e ilusorio. A menos de hundirse en una red de hipótesis, acerca de las cuales hay que admitir que deben ponerse sin cesar en tela de juicio» (1991a: 13). No obstante, como apunta el mismo Gruzinski, «queda un campo todavía considerable, el de las reacciones indígenas ante los modelos de comportamiento y pensamiento introducidos por los europeos, el del análisis de su manera de percibir el mundo nuevo que engendra» (1991a: 13).

Para abordar esta cuestión hemos de considerar varios aspectos. Sigo en esto el tenor metodológico señalado por Gruzinski (1991a: 24-29) y lo

constatado en las cuestiones abordadas anteriormente.

- 1° La catalogación por parte de cronistas y misioneros de las prácticas aborígenes, que desligadas de su asiento material y social fueron introducidas dentro de categorías como «religión» e «idolatría», sin que los naturales tuviesen conciencia de lo que eso significaba por ser ajeno a su pensamiento. Los acontecimientos fueron captados en la medida en que se insertaban dentro de un esquema preestablecido, tanto de parte de indígenas como de españoles, y así fueron interiorizados y comprendidos.
- 2° El cruce, la yuxtaposición y el encuentro de simbolismos. A la complejidad misma del «choque de las imágenes» -las que estaban y las que vienen- se añade la imprevisibilidad y variedad de las reacciones, diseñadas casi siempre en la ambigüedad entre la resistencia a lo nuevo por la seducción de lo antiguo y el atractivo de lo nuevo por la cotidianidad «rutinaria» de lo antiguo. Lo cual provocará –paradójicamente y a medida que pasó el tiempo- la pervivencia de lo antiguo, que «seduce» en las formas nuevas, a las que da su cariz y talante peculiar, en una especie de juego de ambivalencias entre universos imaginarios diversos e incluso enfrentados (cf. Augé, 1998a: 89-97).
- 3° El proceso de alfabetización: la sustitución del *ideograma* por la escritura alfabética, con la consiguiente ruptura de un mundo de imágenes. Las tradiciones orales se hallan unidas a la manifestación pública de las creencias, por lo cual, si se les priva de este sostén, quedan reducidas y en recesión, en situación de desventaja. De ahí que surja espontáneamente un recurso de supervivencia: lo antiguo se *metamorfiza* en las manifestaciones cristianas, colonizando éstas. El pensamiento se encuentra en estrecha relación con la *comunidad lingüística*. Si ésta cambia, cambian también las referencias y las analogías (cf. Douglas, 2006: 43).
- 4° Desde la Iglesia se recurre a formas aborígenes tradicionales para insertar sus propias creencias. Se da un contenido nuevo a formas afines, en un enlace de lo antiguo con lo nuevo y en un intento de justificación de su posición buscando coincidencias. Supone esto la

*coexistencia* de dos modos de entender la realidad en formas comunes, interpretando cada una esas formas según sus propios códigos.

5° Consecuencia de todo ello es que la visión que el occidental dirige al mundo aborígen lo modifica: datos del pasado son «tamizados» por categorías y asociaciones ajenas a su mentalidad. Los indios no entendían su pasado como lo entendieron los españoles. Éstos, a su vez, interpretaban lo que los indios les contaban. Y seguramente ni unos ni otros lo entendían como lo entendemos nosotros hoy. Así, llegará un momento, ya en el siglo XVIII, en que las mismas narraciones indígenas sobre sus propias tradiciones se enmarcarán dentro del lenguaje religioso cristiano; o tal vez al contrario, el lenguaje religioso cristiano adquiere identidad en el contexto de las tradiciones aborígenes.

6° La pregunta filosófica sobre estas cuestiones busca en la historia de las culturas qué fue realmente lo que ocurrió y por qué motivos. Su objetivo no es buscar las responsabilidades remotas de los hechos, sino las próximas, a saber: qué tengo yo que ver con esto y cómo me introduzco en su dinámica. O lo que es lo mismo: cómo pienso la realidad del mundo para que todo se desenvuelva mejor, cómo contribuyo a levantar las hipotecas de la historia. Tiene que ver esto, en buena medida, con el tránsito del pensamiento *analógico* (cuál es la verdad del pasado para mí en mi mundo y en relación con otros mundos que contemplo desde el mío) al pensamiento *dialógico* (qué es la verdad hoy para nosotros, herederos del pasado pero no fijos en él ni en determinadas interpretaciones, con la responsabilidad presente del futuro que está por venir de la mano de nuestras opciones) (cf. Douglas, 2006: 49).

Desde esta perspectiva, mi propósito es ahondar en la «memoria no escrita». Tal vez la intencionalidad de los hechos que posibilitaron las huellas que hoy rastreamos no esté a nuestro alcance. ¿Tendremos que resignarnos a hacer «etno-ficción»? Pienso que no. Mi pretensión es considerar la necesidad de una cierta perspectiva *constructivista*, a saber, el rescate de la memoria, o mejor, de sus materiales en un mundo distinto, pero respecto del cual son

elementos fundamentales de configuración: continuidades en la transformación, subsistencias en lo distinto, de tal manera que esto «diferente» depende en su identidad actual de lo que denominamos *continuidades y pervivencias*, siendo la actualidad un *mestizaje* en el que se detecta aún la realidad de una *simbiosis*: la adaptación del ser al nuevo ámbito y la configuración del ámbito por un nuevo modo de ser. Se trata de un juego entre la pervivencia y la desestructuración, con la paradoja de que lo que pervive penetra de tal manera en las formas dominantes que las transforma, en una suerte de colonización por parte de lo colonizado, confiriendo a las formas nuevas un contenido diverso y versátil, novedoso también para el colonizador, que ve cómo «lo suyo» se le escapa de las manos y ya no se entiende desde sus categorías. Mignolo denomina a estas situaciones generadas por procesos interactivos e interdependientes «producciones semióticas» (cf. Mignolo, 1992 y 2005). Mambretti ha aplicado la propuesta de Mignolo al arte colonial (cf. Mambretti, 2009 y 2012).

Por mi parte, opto en la consideración de estos aspectos por la clave literal, a saber, por un *literalismo simbólico*, como intentaré mostrar. Y me adhiero aquí la crítica benjaminiana del abstraccionismo moderno, que desarma lo simbólico en nombre de un *logos* desimplicado que suele generar uniformidad, es decir, *simulacro*. Veamos algunas cuestiones al respecto.

## **2.1. La cruz antes de la llegada de los españoles**

«Aunque han sido y son éstos y estas naciones *diagitas* dificultosas de rendir, no lo son en hacer lo que el Padre les manda. Vilo en *Calchaquí*, que en diciéndoles que se arrodillasen como yo a una cruz que había hecho plantar, todos se arrodillaron y la adoraron con mucho contento» (Barzana, 1594:80).

La presencia de representaciones cruciformes es abundante en casi todo el mundo. Tal cual escribió J. E. Cirlot, la cruz «como esquema gráfico ha sido universalmente utilizada; en gran parte por el influjo cristiano. En gran parte también por la elementalidad del signo, y sabido es que las nociones elementales, sean ideas o signos, han aparecido sobre la tierra sin necesidad de influjo cultural determinado» (Cirlot, 1997: 158). En nuestro contexto

aparece con frecuencia en la cerámica, configurando un auténtico *mitograma*. Jorge Fernández Chiti considera que en su forma *chakana* «es el mitograma básico, clave o matriz de nuestra cerámica y arte arqueológico en general, ya que aparece en todas nuestras regiones culturales» (1997: 62).

La cruz en el mundo andino engloba múltiples detalles. La cuadrada o de palos iguales (*ayjaña*) alude a la división de los espacios. Delimita una relación primaria entre el mundo de arriba y el mundo de abajo por el trazo horizontal, marcando el vertical el eje de ascenso y descenso. Su forma *chakana* simboliza la escala de peldaños del eje, y la consiguiente necesidad de marcar los pasos a seguir. Remite igualmente a la constelación Cruz del Sur, fenómeno único y exclusivo de este hemisferio.

El espacio y el tiempo son dimensiones inseparables. Lugar e instante son correlativos, los espacios y los tiempos están implicados. Tal como su cuádruple división espacial refiere, los períodos temporales también se dividen en cuatro direcciones, más el centro. Las direcciones conforman el tiempo, y son atribuidas a días, semanas, meses, años y grupos de años. La configuración geográfica del mundo incaico es cuatripartita<sup>4</sup>.



Urna funeraria santamariana  
Museo Eric Boman  
Santa María - Catamarca

Como dice Quiroga, «la Cruz es una combinación geométrica natural» (1977: 44). Genéricamente considerada «es la conjunción de contrarios: lo positivo (vertical) y lo negativo (horizontal), lo superior y lo inferior, la vida y la muerte» (Cirlot, 1997: 159). A tenor de la imagen de la Cruz del Sur, es el signo propio de la geometría celeste y terrestre. Trazada dentro de un círculo «divide las figuras o cosas en cuatro partes, lo que pudo muy bien haber ocasionado su empleo como reguladora de cantidades. La marcha del sol, de los astros y la dirección geográfica de los rumbos, indudablemente que han influido, asimismo, en su trazado» (Quiroga, 1977: 45).

El símbolo de la cruz es *polisémico*. Presente en el mundo andino, se dio

---

<sup>4</sup> *Qaylla pacha* o mundo de los cabos, *Hanan pacha* o mundo de arriba, *Kay pacha* o mundo de aquí, *Uku pacha* o mundo de abajo. *Pachakuti* refería el ir y venir, la vuelta de lo que vino, regreso, retorno, el final de una época y el comienzo de otra.

en él la mutación, aglomeración y coexistencia de significados. Entre los aymara parecería ser un símbolo acuático, mientras que en el mundo incaico parece más bien astral, mezclándose como símbolo atmosférico con doble valor: acuático y luminoso. «En este caso la Cruz, hablando en términos arqueológicos, debe denominarse símbolo atmosférico, emblema de las nubes, de los vientos y de los fenómenos meteorológicos producidos por la acción del sol» (Quiroga, 1977: 54).

La relación de la cruz con lo acuático aparece en referencia a especies animales que tienen el agua como elemento esencial de vida. Así, el *suri* es el «ave de la tormenta», y su representación alfarera aparece frecuentemente con una cruz en el cuerpo: cuando viene la tormenta mueve sus plumas, agita las alas, se inquieta. Va acompañado con frecuencia de una S volcada, a su vez símbolo del trueno<sup>5</sup>. Es corriente su representación en los *pucos*, tapas de las urnas que sirven también para guardar agua. Es precisamente en este tipo de material sobre el que «se escribe ideológica y simbólicamente el pensamiento» (Quiroga, 1977: 62), de un modo particular en la alfarería funeraria.

La existencia de la cruz en cuanto signo figurativo aparece como algo natural y, precisamente por eso, también sagrado, manifestación de dimensiones ignotas: gráfica de los puntos cardinales, de los lugares por donde soplan los vientos, de la Cruz del Sur... En cuanto conjugación de los elementos, se presenta como símbolo de lo más necesario e implorado en el Valle: la lluvia, presente de un modo particular -según la apreciación de Quiroga- en el Yocavil catamarqueño (cf. 1977: 101). «El emblema de la Cruz encuéntrase especialmente figurado en los pechos o mamas de las representaciones funerarias acuáticas, o más bien dicho, de las cántaras o vasos antropomorfos; pero raro será dar -al menos nosotros no lo sabemos- con figuraciones cruciformes en los fetiches. Es sobre el cuerpo de la figura mítica viviente de las urnas funerarias que la Cruz aparece reiteradamente

---

<sup>5</sup> «Cuando el tiempo está para cambiar, esta gran ave nerviosa abre las alas, cuyas plumas desordenadas sacude, y corre al encuentro de la primera ráfaga húmeda de viento que llega. Cuando la descompostura atmosférica se anuncia con los primeros truenos lejanos, huye vertiginosamente de un lado al otro, descubriendo grandes curvas, moviendo su cuello largo y flexible, abriendo su pico, y volteando curiosa y airoosamente en el aire, doblando sus largas canillas; de manera que aparece como un ser fantástico, que cobra con la agitación de su plumaje formas diversas, corriendo a medio vuelo sobre la llanura» (Quiroga, 1977: 119). La «danza de los suris» aún perdura en el folklore de algunos pueblos del noroeste.

repetida, sirviéndonos este solo hecho para llegar a establecer definitivamente su valor como emblema sagrado» (1977: 102).

La cruz sintetiza múltiples elementos. Presente en las representaciones de los suris, se hallaba, según testimonio de Toscano, en las *Mamazaras*: «entre los calchaquíes, se llamaban *Mamazaras* a unas piedras labradas y perfectamente pulimentadas, que se colocaban en medio de las sementeras para que tuvieran *agua* oportuna y abundante, atribuyéndoles virtud especial para producir *la lluvia*» (1898: 73). La representación de *sapos* suele ir también acompañada de la grafía cruciforme. Sapos que se metamorfozan con la serpiente en formas geométricas zigzagueantes. Para Quiroga, «no es una combinación figurativa, sino simbólica» (1977: 153). Su manifestación en petroglifos es relativamente escasa, pero significativa. En los de San Lucas (departamento de San Carlos, Provincia de Salta) aparece en el contexto acuático en referencia a batracios, guanacos y llamas, distribuidos estos dos últimos en distintas direcciones, como buscando agua.

## **2.2. El mundo de acá: llamas, guanacos y vicuñas**

En el paraje denominado El Divisadero, ubicado en las denominadas serranías de El Cajón, a unos 4 km al oeste de Cafayate (Salta), hay un conjunto de cuevas, grutas y aleros con arte rupestre. Una de las grutas es denominada «de los guanacos» y una de sus cuevas «de los camélidos». La gruta de los guanacos mide unos 6,50 m de alto y 1,40 de profundidad. Se observa en ella una hilera de 8 camélidos de trazo esquematizado, con uno más separado pero en la misma dirección, color blanco y tamaño medio de 10 cm de altura. En la cueva de los camélidos las representaciones están tanto en la pared como en el techo (éste se halla escasamente a 60 cm). Son camélidos de distinto tamaño y diversa posición, algunos en grupo y otros aislados. Varios de ellos se representan con una cría debajo de su vientre. Los trazos son de color blanco (cf. Ledesma y Hoyos, 2001: 151-164).

Según las apreciaciones de algunos arqueólogos que se han dedicado al estudio de la zona, las representaciones rupestres de camélidos se asocian localmente a manantiales y simbólicamente a rituales de fertilidad, dada la importancia del pastoreo y la necesidad de estos animales para la subsistencia (Zelada y Capriles Flores, 2001: 17-34). Sin duda representan elementos que configuran el imaginario social. Y aunque estemos hablando de sociedades en régimen de subsistencia, no se trata sólo de representar la necesidad de intercambio de recursos y, en consecuencia, la existencia de rutas de comercio y transacción. Reflejan también la significatividad y, en cuanto tal, la necesidad de la interacción humana y su consiguiente identidad grupal y corporativa<sup>6</sup>.



*Petroglifos de El Cajón  
Santa María - Catamarca*

Figuras y dibujos se refieren al ámbito de lo real en el sentido de lo que es *más real de lo común* y que no se encuentra separado de la vida. La dimensión de trascendencia, tal cual se manifiesta posteriormente, no puede ser aplicada aquí. Preguntarse por la naturaleza mágica, religiosa o artística de los mismos no corresponde, porque estas distinciones no eran consideradas entonces (cf. Dupré, 1999: 113).

La llama es un animal común en estas latitudes, de un modo particular en los lugares altos. Su lana es preciada, también su carne. En ocasiones pudo servir como animal de cargas ligeras. La llama necesita pastos, lugares

---

<sup>6</sup> «Si bien no existe una relación directa entre asentamientos humanos y conjuntos con representaciones rupestres, la ubicación de las representaciones rupestres al parecer estaba ligada principalmente a las rutas de tránsito y de movilidad, tanto naturales (quebradas y ejes de ríos), como culturales (camino prehispánicos). Esta vinculación puede estar directamente relacionada con la concepción del paisaje por parte de las personas que los produjeron. Esta característica es determinante, especialmente, si se toma en cuenta la importancia de las relaciones de interacción suscitadas a través de las rutas de tránsito y los ejes naturales de comunicación. En este sentido, el paisaje y sus características adquieren una importancia singular... Los elementos mencionados anteriormente, sugieren la presencia de una elaborada infraestructura orientada a las necesidades de tránsito y vinculación que las caravanas de llamas generaban a lo largo de sus recorridos. Las representaciones rupestres probablemente formaban parte de la misma» (Zelada y Capriles Flores, 2001: 26).



húmedos en la sequedad general del cerro, a modo de ciénagas, donde crezcan pajonales que les servirán de alimento durante el frío y seco invierno. Su representación asemeja un símbolo imprecatorio de lo necesario. El lugareño las necesita y es menester hacerlas presente, tomar conciencia de su importancia. Los númenes Coquena y Llastay protegen a estos animales, propician buenos rebaños, velan por el cumplimiento de las leyes de los hombres respecto de ellos. La pervivencia de esta mentalidad, tal como ya consideramos antes, da pie para la propuesta.

Ahora bien, lo único que esto prueba o aporta es la certeza de una actividad simbólica. De lo que se trata es de la *reconstitución* de un contexto que, en la actualidad, se nos escapa. El valor de nuestra interpretación reposa sobre el valor de dicha reconstitución. Y el testimonio con el que contamos es, cuando menos, ambiguo. Sólo a partir de lo que hoy significan estos animales para la gente podremos especular sobre lo que pudo ser. Y cierto es que la llama, el guanaco y la vicuña son animales emblemáticos, signo de prosperidad y, por tanto, de un hábitat fecundo, rico en pasto, abundante en agua. Una preocupación por la subsistencia humana, necesitada de lo que estos animales representan: lana y carne, vestido y alimento.

Conviene recordar, sin embargo, que la funcionalidad de estas representaciones va más allá de la subsistencia. El hecho mismo de la figuración de camélidos en hatos refiere la tarea del pastoreo, y por tanto el acarreo del ganado a los lugares de pastos y agua, así como la interacción humana en el intercambio de bienes de subsistencia. Estamos, pues, frente a auténticas maquetas en miniatura que reflejan las actividades laborales y los mecanismos sociales de la época, que abarcan desde la manutención y subsistencia hasta las relaciones sociales grupales e intergrupales.

### **2.3. Para pedir lo que nos viene de allá: serpientes, sapos y suris**

También en El Divisadero hay dos aleros denominados «del suri». Uno de ellos representa un suri de unos 40 cm de largo, pintado en trazo ancho de color blanco: cuerpo ovalado, extremidades largas con tres dígitos y cabeza orientada al norte. El otro es una representación estilizada pintada en una

franja vertical de 69 cm de alto y 20 de ancho. El suri tiene un uso ritual y alimenticio, como parece deducirse incluso de su aplicación en algunos templos cristianos como la capilla de Corralito (Cafayate-Salta). En el frontispicio de acceso se representan dos suris bebiendo agua, a imagen de los ciervos del *Salmo* 41 bíblico.

Sin entrar en la consideración de lo que algunos han sostenido<sup>7</sup>, parece claro que para las comunidades en régimen económico de subsistencia el carácter ambivalente de la realidad es algo evidente. Los factores atmosféricos, por ejemplo, se miden según la repercusión positiva o negativa en el despliegue de posibilidades de pervivencia. En un mundo que depende en su dinamismo de lo que surge de la tierra por el efecto de la lluvia, la serpiente es su encarnación simbólica. Las «víboras» son las que conocen la suerte de las profundidades terrestres, del mundo *cthónico*, de donde brotan los frutos. Por vivir debajo de la tierra conocen las corrientes de agua y pueden descubrirnos las fuentes. En la mentalidad popular, el rayo es la serpiente que anuncia la lluvia y que, además, a veces mata, se cobra sus víctimas. Símbolo de tesoros ocultos, lo es también de vitalidad: muda la piel y se despoja de la vejez; mata, pero también cura, pues la curación viene por lo que causó el daño, φάρμακον decían los griegos.



*Suris a la entrada  
de la Capilla de Corralito – Salta.  
Con detalle inferior de un suri  
en San Antonio del Cajón - Catamarca*

En la cerámica de la cultura santamariana (800-1200 d. C.) la serpiente es un recurrido símbolo. Se la representa también en metamorfosis, sobre todo bicéfala, llevando a veces cabeza en la cola. En el mundo incaico Amaru, la serpiente de dos cabezas, es la fuerza que emerge de la tierra cuando los

---

<sup>7</sup> No falta quien considera que se trata de una cueva de sacrificios, incluso humanos, pues el suri es un animal que aparece con frecuencia en las urnas funerarias y parece que en su tiempo hubo evidencia de enterramientos. También se habla de lugares donde se practicaba la antropofagia (cf. Ambrosetti, 1895:26-31; Toscano, 1898; Quiroga 1931).

grupos humanos quebrantan con sus acciones el orden natural. Es curioso observar aún hoy en Santa María (Catamarca) cómo reaccionan en sus expresiones los habitantes del lugar ante la sequía. Cuando los viñateros y bodegueros lanzan sus cohetes para deshacer el granizo de la tormenta que amenaza sus viñas, la gente del pago atribuye la escasez de lluvia al hecho de «balear las nubes», de violentar el orden natural.

En la concepción popular de la meteorología se piensa que los rayos son serpientes que viven en el cielo. En un artículo sin firmar del *Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore* (Enero-Febrero 1951), atribuido a Tobías Rosenberg, se anuncian algunas creencias populares al respecto. Entre ellas se dice que el rayo, al caer en tierra, se convierte en víbora. La serpiente es astuta y sabia, posesiva y desconfiada. Asociada al sexo femenino, es símbolo de sensibilidad y sensualidad. Dicen que puede metamorfosearse en mujer y vivir como tal sin que se aprecie ninguna diferencia.



*Cóndor de los Andes*

Sapos y suris son animales acuáticos, como ya vimos. Y su presencia simboliza el agua que esperamos se nos conceda. Los batracios, por lo general, simbolizan la conjunción de la vida acuática y la terrestre: representan el triunfo de la vida, su evolución, su transformación. Juntamente con el suri, aparecen representados en la alfarería con la imagen de una cruz sobre su cuerpo.

#### **2.4. Para el mundo de allá: cóndor, felinos y lechuza**

La realidad del «lado oculto» es algo obvio para el hombre antiguo. De lo oculto depende lo que aparece. Por lo general los hombres no estamos preparados para la incursión en el más allá. Hay personajes que se adentran en esos lugares para acercarnos sus noticias. Y se proveen para ello de las armas necesarias: del cóndor que vuela y eleva; del felino sin temor que vence la resistencia, la adversidad, los peligros; de la lechuza que ve en la oscuridad. «Creen los pobladores de aquellas regiones andinas, que el cóndor no muere

por cesación natural de la vida; que cuando se siente viejo y no puede, por su propio medio, buscar sus alimentos, se remonta a las cumbres más altas, se traba las alas con las patas y se arroja a los abismos, muriendo despeñado. Pero la leyenda, en este sentido, que está más arraigada, es aquélla de que el cóndor al sentirse viejo, vuelve al nido donde nace de nuevo; se le caen las plumas por completo y le sale el vellón blanco de ave nueva. Y los otros lo alimentan como a un polluelo, mientras le enseñan a volar y a cazar. Es decir que el cóndor no muere sino se transforma y se multiplica en vida eterna. Y es por eso que suponen que la persona que bebe la sangre caliente del cóndor no envejece, porque contiene la virtud de devolver la juventud» (Villafuerte, 1968: 68).

Creen, además, «que el corazón pulverizado remedia las afecciones cardíacas y que los ojos asados son una panacea para todas las enfermedades de la vista. La grasa, en fricciones, es remedio para los enfermos reumáticos. Y como compensación para todos los males, que se le atribuyen en la devastación de las haciendas, lleva en los huesos de las patas y en el cañón donde se insertan las plumas de las alas, el suave sonido de la quena indígena» (1968: 69).

La lechuza es entre los griegos el símbolo de la sabiduría. Atenea la prefirió a la corneja, demasiado charlatana. Escrutadora de la oscuridad, ha de acompañar al shamán con sus ojos penetrantes para transitar en lo oscuro. Sólo ella emprende el vuelo al atardecer, reiteraba Hegel.

El oído del felino es agudo, su olfato identifica los territorios y un sexto sentido le permite presentir los peligros. Domesticado es buen compañero: defiende al amigo, acosa al enemigo. Hay lugares en los que, tras el fallecimiento del amo, se sacrifica al perro para que lo acompañe en su transitar hacia el otro mundo.

### 3. DE CÓMO LOS MUERTOS ESTÁN PRESENTES EN LA VIDA

«Mi tata murió en Bolivia. Cayó machadito de una mula mala cuando estaba reuniendo la tropa. Cuando llegaron los otros ya se lo estaba comiendo. Con las calores no lo trajeron p'acá. Lo enterraron allí, en alguna pirquita. ¡Allí vive mi tata, padrecito!»<sup>8</sup>.

#### 3.1. El sueño de los difuntos en el soñar de los vivos

Los muertos «están vivos» y, además, con frecuencia «molestan». En cierta ocasión, en el otoño austral de 1999, sería por el mes de mayo, visité en Santa María a una señora que vivía con un varón sin haberse casado. La suegra había fallecido en Tucumán, donde «no le hicieron llevar al padre-cura». Decía en su casa, propiedad de la finada, que «se le aparecía a los chicos». La aparición se daba en sueños: «la soñaban». Madre de hijo único, no quería que éste le llevase a la casa a la mujer con la que tenía un hijo, y ella tres más «para otro hombre». «Se aparece todas las noches en su pieza. ¿Habrá que hacerle decir misa?», preguntaba.

Una viejita manifestaba poco después en La Loma, distrito de San José (Santa María-Catamarca), que «soñaba» a su hijo difunto y que él «molestaba», esto es, se le aparecía en sueños. «Me pide que le perdone», decía. El hijo había muerto consecuencia de una cirrosis alcohólica siendo «de la otra religión» [Testigo de Jehová]. «¿Qué he de hacer, padrecito? ¿Mingar misa?».

La gente, además, parece sentirse obligada para con los muertos. En San Antonio de El Cajón es costumbre que tras la lectura de las intenciones por las que se ofrece la misa se añada la expresión: «y por las almas de su mayor obligación».

---

<sup>8</sup> Es el testimonio de D<sup>a</sup> Antonia Delgado, en 2001, de Loro Huasi, Santa María (Catamarca), fallecida en julio de 2007, con más de 90 años según el DNI, más que centenaria según su decir, porque «cuando nacía una niña decían: “¡Es una chinita!”, y no se l'hacía anotar en el Registro, porque así s'hacía en Hualfín con las nenitas».

### **3.2. Nacer, vivir, morir**

«No se nace porque sí». Parece algo obvio y asumido por las gentes del lugar. Hay algún motivo más que biológico. Según el testimonio ya citado de Fortuny, hay «hijos del monte», «hijos del aire» si no se conoce al padre, «hijos de la mascarita» si fueron engendrados durante el carnaval (cf. 1974: 106). Hay mujeres -insinuaba A. Quiroga-, que quedaron encinta cuando anduvieron por el cerro, sin haber intervenido varón alguno (cf. 1994: 39). Se da cierta tendencia a considerar que el alma errante de algún difunto busca un seno de mujer para volver a este mundo.

Cuenta Fortuny que en la mentalidad popular «el alma, cuando el cuerpo está grave, sale de noche y silba. Asusta a todos. Va por los lugares que recorrió en sana. Al día siguiente vuelve al cuerpo para morir tranquila» (1974: 208). En la memoria popular el alma de quien va a morir vuelve a los lugares por donde anduvo para borrar «los malos pasos que ha dado en vida»: «si un constructor hace mal una casa, su alma, antes de morir, va hacia donde trabajó mal y la comienza a arreglar. De aquí que en muchas casas se oigan ruidos» (1974: 209).

El alma de un difunto «vuelve a la tierra durante los nueve días subsiguientes a su ausencia». En ese tiempo «se reza la novena por su bienestar». Fortuny apunta que «le ponen un tintero, lapicera y papel, por si no dispuso en vida alguna cosa de la que ahora se acuerde. Asimismo, se les deja un “vaso de agua” porque [las almas] “todas tienen sed”. Como el agua naturalmente va mermando con el correr de los días, creen que es el alma la que ha bebido» (1974: 211).

#### **3.2.1. Sentimientos y convicciones**

La muerte de una persona da cauce a la explicitación de sentimientos y convicciones. Lo atestigua toda la parafernalia propia de un *velorio*, que dura no menos de 24 horas entre oraciones, lamentos, llantos, comida y bebida. Coronas de flores naturales si es en verano, de papel o plástico si es en invierno, acompañan al féretro. Al difunto se le pone el mejor traje o vestido

que tenía, y se le coloca en torno al cajón todo lo que un alma puede llevar. Debajo, por lo general, un balde de agua con unas tijeras. Éstas, por supuesto, para cortar sus ataduras con este mundo. «¡Lo dejaremos ir!»<sup>9</sup>. En algunos lugares se coloca también una plancha de ascuas, como simbolizando la vida cuyas arrugas se alisan para presentarse bien en el más allá.

Al cadáver se le debe colocar un cordón entre las manos o el rosario: agarrándolo podrá subir antes al cielo. Una vez pasado el velorio se le lleva al cementerio para la sepultura. Familia y amigos regresan a la casa, comenzando el rezo del novenario. Entonces reúnen toda la ropa y elementos de trabajo del finado, que son lavados cuidadosamente y guardados durante un año, cubiertos por un paño negro.

Como ya citábamos antes, en la zona puneña se mata por ahorcamiento «al perro del difunto y se lo entierra en posición de parado, “como si fuera corriendo”, en el campo, cerca del difunto o en un lugar muy transitado por éste. Es la “guía al cielo”: el perro lleva montura, bozal y una alforja atravesada en el lomo (*chasna*) cargada con provisiones para él y su dueño, y cosas “como si fuera de viaje” (vajilla hecha de cartón o madera), porque deberá acompañar a su dueño en tránsito al otro mundo, “lo ayudará a cruzar los ríos”» (Toledo, [http](http://)).

### **3.2.2. La visita de las almas**

Las almas regresan una vez por año, el dos de noviembre, «día de las almas». Hay que «recibir a quienes se fueron», suele decirse, y conviene hacerlo de un modo adecuado. El 30 de octubre por la noche se prepara cuanto es necesario. En una habitación elegida, en la que nadie debe de entrar, se preparan sobre una mesa comida (pan, queso, dulce o cualquier otra comida que le gustó a algún difunto) y bebida (vino, chicha, aloja, aguardiente), así como caramelos, tabaco y coca. Es la «mesa para las almas». Se suele «carnear» algún animal

---

<sup>9</sup> En 2005 varios miembros de una familia comentaban su perplejidad ante los comentarios, a modo de reproche, que les dirigía una persona conocida. Cuidaban con dedicación y cariño a su anciana madre, prácticamente inmóvil, pero muy consciente. El comentario fue ocasionado por la siguiente queja: «Su mamá sufre mucho. ¡Tienen que dejarla ir!». La familia lo vivía con cierta ansiedad, puesto que se atribuían la «culpa» de querer tanto a su madre que no la dejaban partir para su último viaje.

(cabrito, llama, cordero, vacuno), después de lo cual se retiran a dormir. En algunos lugares, sobre todo de las zonas serranas y puneñas, se hacen «guaguanchos», panecillos dulces bañados en blanco y modelados con figuras de personas y/o formas de escaleras, «para que bajen y suban las almitas». «Al día siguiente van a ver “qué comieron las almas”. Y “lo que queda” se reparte entre los invitados y familiares, y se realiza la fiesta tradicional con bailes, mucha bebida y derroche de alegría. También se colocan velas alrededor de la ofrenda, un vaso de agua y una ramita: el que entra tiene que tomar la ramita mojada en el agua y hacer una cruz en dirección a la ofrenda» (Fortuny, 1974: 209).

Especial atención hay que tener con las «almas nuevas», es decir, las que cumplen el primer año. «En algunas partes reproducen la forma del ataúd. En el Valle se reza por el difunto en este su primer aniversario. Si pueden, y si hay sacerdote, encargan sus Misas. De lo contrario, lo principal es rezar y recordarles con alabanzas» (1974: 211). La comida especial de que antes hablábamos va dirigida principalmente a estas «almas nuevas», encendiéndoseles muchas velas.

Cuando uno muere su alma «deviene en un “antiguo”, un espíritu con acción propia» (1974: 210). Existe la mentalidad de que los dientes y las muelas no hay que tirarlos, sino guardarlos en una cajita que se ha de colocar en un lugar concreto, porque si no cuando se muera no dejará de «trajinar hasta que los encuentre» (1974: 210).

La relación con los difuntos, de un modo particular con las «almas nuevas», es claramente *propiciatoria*. «En las ofrendas del 1º de Noviembre se advierte el mismo sentido que en el tributo a la Apacheta: doy para que me des. El espíritu de los vivos rinde homenaje al de los muertos» (1974: 211). Parece como si se intentase *apacarles*, dándoles lo que apetecían en vida, de tal manera que «si el alma volviera no podría resentirse porque ha sido bien atendida» (1974: 211).

En el velorio de don Zacarías Viñabal, «don Viñita», como era conocido, bandoneonista famoso en el contorno (La Soledad – Santa María, noviembre de 2001), después de haber sido amortajado, el cadáver continuaba con el ojo derecho abierto. Don Viñita estuvo ciego los últimos años de su vida, y la hija,



partícipe de un culto neopentecostal, reincidente en la crítica de cualquier superstición, preguntaba: «¿Será porque quiere ver a alguien?».

Como escribió el P. Alonso de Barzana, puede reiterarse en la actualidad que «la inmortalidad del alma ninguno la duda [...], antes todos responden que el alma no se acaba con el cuerpo, ni muere, pero no saben decir a donde va, salida de él» (1594: 83). Más allá de la explicación del jesuita, lo que su narración transmite es la conciencia de la pervivencia tras la muerte para las gentes a las que se refiere. Que los muertos «activos» son influyentes en el mundo de los vivos parece evidente: irritados o resentidos provocan trastorno, satisfechos procuran sosiego y paz. Ciertamente, la conciencia de los vivos no deja de trajinar en torno a la cuestión de la muerte.

### **3.2.3. *Hacerse y deshacerse***

En algunos lugares, como en la zona puneña de Antofagasta de la Sierra, se practica también el «desovillado»: cuando alguien muere se deshacen sus vestidos, se vuelven hilo, como significando el deshacerse del organismo. El hilo desovillado abre la posibilidad de «hacimiento» de algo nuevo. En la «cepa de la vida», en el origen de cualquiera de nosotros, siempre está la vida de alguien que se *deshizo*. La muerte sitúa al hombre en su lugar, y toda la parafernalia que rodea a los difuntos tiene este significado. El problema de la muerte es el misterio de la vida, y la condición humana se pone aquí de relieve.

La vida prospera *regenerándose*. La regeneración comporta muerte, y ésta es la que distingue el mundo orgánico del inorgánico. La muerte forma parte de la vida como cauce de su regeneración, y es en este sentido en el que se puede afirmar que vivimos por nuestros antepasados, que nuestros ancestros perviven en nosotros y ellos están vivos en nuestra vida. El cadáver del difunto, putrefacto, vuelve a la tierra de la que surgió.

Al cadáver se lo cuida, mas se procura alejarlo en el tiempo conveniente. Es también una *amenaza* para los vivos, de ahí la necesidad de «cortar». Es curiosa la veneración que se tiene por el cadáver de un difunto, mas lo pronto que se acude al templo el día del funeral. En lugares donde la

puntualidad no suele ser común, el día del funeral se llega al templo con adelanto considerable. Estos aspectos particulares tienen, a mi modo de ver, cierta importancia. La razón es obvia: todo el protocolo en torno de la muerte tiene por objeto reivindicar la vida. La sucesión de la vida, es decir, su permanencia, depende de la integración de la muerte como «conditio sine qua non», en tal medida que no existen límites entre la una y la otra, aunque sí discernimiento de estados: el de los vivos y el de los difuntos.

Los muertos pueden y deben obtener el homenaje de los vivos. Los muertos desempeñan un papel fundamental en la existencia de los vivos, precisamente por haberse alejado. Cada comunidad recuerda a los antepasados relevantes, graduando su importancia según el papel desempeñado en el origen y desarrollo del grupo. Los muertos irrelevantes, es decir, aquellos respecto de los cuales no hay un motivo especial por el que recordarles, culminan su periplo en la celebración del primer aniversario, memoria de su regreso al seno de la tierra, de donde vinieron. En el mejor de los casos pasan a ser nombrados en las misas entre «los difuntos de su mayor obligación», también para que no falte nadie.

#### **4. LA URDIMBRE DEL MUNDO TIENE RASGOS MATERNALES**

La visión occidental del mundo aborígen modificó la realidad aborígen misma. Su contemplación por parte del español fue seguida de una inmediata catalogación. Eso continúa sucediendo todavía. Todos los acontecimientos nuevos son interiorizados y catalogados por la subjetividad que los contempla. Datos del pasado aborígen considerados por el occidental hacen que la historia cambie, es decir, que quien lo capta desde otra perspectiva asimile los hechos de modo diverso y su lectura sea diferente. Sin duda que los indios no entendieron su pasado como lo hicieron los españoles al recibir la información. Éstos, a su vez, debían interpretar lo que los indios les contaban. Y cabe también dudar de que ambos lo entendiesen como lo entendemos nosotros hoy.

Las tradiciones orales de los pueblos van unidas a la manifestación pública de las creencias. Si se les priva de este sostén quedan reducidas y en

recesión, en situación de desventaja. Más aún cuando se prohíben. Sucede, sin embargo, que la pervivencia de lo antiguo en formas nuevas y la «metamorfosis» que esto articula conecta modos diversos de inteligibilidad. La historia de los pueblos es, en cierto modo, la historia de la emergencia de la autoconciencia, el despliegue de su identidad. Y ésta no es otra que la peculiar y particular captación de la *urdimbre constitutiva* de la realidad. En dicha historia la vida se encuentra en estrecha relación con el «temor y temblor» que suscita lo desconocido, el sobrecogimiento propio del quien capta lo diferente. Esto tiene que ver con el lado oscuro y oculto de una realidad en la que el hombre mismo se halla inmerso. La historia se lee con el lenguaje del mito, esto es, la narración de acontecimientos en busca de las razones de la vida. La historia narrada en las crónicas no refleja todas las vertientes de la realidad. La realidad no es unívoca, sino una constante apertura a multiplicidad de significados que van configurando un sentido, una identidad, un mundo. Como escribió Carlos Fuentes, «todo es posible» y por eso también «todo está en duda» (Fuentes, 1976: 673). El realismo americano es mágico precisamente por eso: porque bebe del sueño, y éste suele proyectar un mundo de posibilidades que hacen la vida, que tornan más real la realidad: más concreta y, a la vez, diversa, más afectiva, más vital.

#### **4.1. Imagen totalizante de la madre**

En nuestro caso, lo que podemos denominar «mito de la madre» está en estrecha relación con todo esto, y tiene que ver con la distinción entre lo que se ha denominado matriarcado y patriarcado. Ambos refieren niveles de desarrollo de la conciencia, de la vida que busca sus razones. El matriarcado lo hace respecto de situaciones globales en las que el ámbito de lo inconsciente tiene mayor preponderancia que lo comúnmente denominado consciente, más propio del patriarcado<sup>10</sup>.

El mundo calchaquí participa, según los testimonios anteriormente

---

<sup>10</sup> Rof Carballo hablaba de «urdimbre afectiva constituyente» al referirse a la primigenia «impresión de realidad» (1984), en cuya textura -dice A. Ortiz-Osés-, «se transmiten las pautas actitudinales básicas y se completa ese animal desvalido, por cuanto nacido prematuramente, que es el hombre» (Ortiz-Osés, 1992: 219).

reflejados, de una dinámica calificable de matriarcal. El predominio de los sueños, la certeza según la cual lo que nos supera condiciona la vida ordinaria, se muestra evidente. El despliegue del matriarcado y del patriarcado se encuentra ligado a la vivencia del yo: el inconsciente se concreta en una visión totalizadora, podríamos decir que difusa, ancha, dilatada, también por eso vaga e incierta, de la realidad. Supone la presencia de una estrecha relación entre las diversas dimensiones de la vida y las asociaciones mentales, que a otros les resultan ajenas o independientes entre sí. La orientación rítmica del tiempo y su medida, por lo general asociada a las fases de la luna - creciente y menguante-, son elementos que confluyen. El espíritu emerge del inconsciente como la luz de la oscuridad, en un cierto halo de misterio. Téngase en cuenta, por ejemplo, la función de las mujeres en este tipo de culturas como «sembradoras»: sólo ellas ponen el maíz en la tierra cuando la luna es propicia.

La figura del shamán muestra vestigios similares. Por eso hay muchas mujeres que desempeñan esta función social: ser receptáculo de lo que surge en la oscuridad, de lo que no somos conscientes, del más allá. Misión suya es llegar a ser consciente de lo que surge en el inconsciente y del inconsciente. Aún hoy encontramos afamadas curanderas que buscan «yuyos» (hierbas) durante la noche, a la luz de la luna. Introducirse en la oscuridad del mundo inconsciente para *comprender* (= abarcarlo, com-prenderlo), para *aprender* (= agarrar lo que está ahí, hacerlo propio). Introducirse en ello, para darse cuenta de que en ello estamos, trayendo a la luz la oscuridad, alumbrándolo, *concibiéndolo*.

#### **4.1.1. Ontología hierogámica**

Comprender es un «sentimiento envolvente». El proceso de identidad supone la toma de conciencia de un sentido de verdad previo, tematizado posteriormente como el paso de lo indiferenciado a lo concreto, que supone la realidad de lo anterior y, en cuanto tal, su verdad. Algo me envuelve, me abarca, me contiene, me posee. En ello estoy, por ello soy. En esta relación hay receptividad, captación de sentido por *implicación*. La explicación vendrá

después, si es que llega.

En este contexto la clave de interpretación se halla en lograr comprender las asociaciones mentales de este mundo. El que ve algo no lo ve aislado, sino asociado a ideas previas, relatos o símbolos. Como dijo F. Boas, «una explosión repentina se asociará en su mente, quizá, con relatos que ha oído respecto a la historia mítica del mundo y en consecuencia será acompañada de un temor supersticioso. La nueva epidemia desconocida quizá sea explicada por la creencia en demonios que persiguen a la humanidad; y el mundo existente podrá explicarse como el resultado de transformaciones o por objetivación de los pensamientos de un creador» (1992: 32). Si algo podemos proponer como imagen, tal vez sea la del artista. Para él, «el mundo exterior es un símbolo de la belleza que él siente», de modo similar a como «para el espíritu fervientemente religioso es un símbolo de la verdad trascendental que da forma a su pensamiento» (1992: 38).

El pensamiento popular se halla decididamente marcado por la emoción, y el ejercicio de lo que en Occidente se ha denominado razón reposa sobre esta base. Un temblor de tierra, por ejemplo, lo es también de las conciencias: «¡qué habremos hecho!». Boas así lo considera: «el raciocinio inyectado en la conducta emocionalmente determinada depende de diversas condiciones y es, por consiguiente, variable en el transcurso del tiempo» (1992: 46). Síntoma claro de ello es la frecuente asociación de fenómenos cósmicos para exponer situaciones humanas. En la mentalidad popular la concepción del mundo exterior se encuentra íntimamente ligada a dimensiones subjetivas, que tienen que ver con estados emocionales radicados en la concepción del mundo propia de una colectividad. Los grabados simbólicos en petroglifos y cerámica así lo muestran. Más aún, da la impresión que esos símbolos permanecen aunque pueda variar la interpretación de los mismos, esto es, se sigue con la misma simbología aunque la concepción interna haya variado. El símbolo es más duradero que su explicación, lo cual, a mi modo de ver, tiene un evidente significado: no es la cristalización de un conocimiento



*Olla imprecatoria de lluvia  
sobre la cúpula  
del templo parroquial  
de San Carlos Borromeo  
en San Carlos - Salta*

sobre algo, sino el ámbito mismo de investigación de la verdad, a saber, la presencia de la realidad envolvente que incita a su conocimiento, la matriz inexorable de significados donde se halla el auténtico sentido, «la primigenia verdad ontoantropológica cual correspondencia cuasi sagrada entre exterior e interior, madre e hijo, mundo y hombre» (Ortiz-Osés, 1992: 225). Es la sede de lo real, la cuna del ser, la matriz originaria, madre-origen, *mater-materia*.

#### **4.1.2. «Mater-materia»: la procreación de lo real**

El símbolo que manifiesta la dimensión generadora en Calchaquí es el *falo*. Significa el deseo y apunta a su realización. El deseo muestra carencia y busca satisfacción. Manifiesta lo que se es, sujeto de impulsos; también lo que a uno le falta, eso que hace que un impulso se dirija. En cuanto tal, es lo que Lacan denominó una *demanda*: la necesidad de hacerse reconocer y la apertura al otro que le puede dar lo que le falta.

El falo significa la vida como pulsión y, al mismo tiempo, la frustración misma del deseo, en el sentido en que sigue continuamente escapándose lo que deseamos. No es tan sólo un referente peneano, porque su misma función transformada en relación se manifiesta incapaz de satisfacer el deseo -se sigue deseando- y,



*Menhir sobre apacheta - La Ovejería  
Santa María - Catamarca*

en cuanto tal, lo obstaculiza, digamos que lo imposibilita: se sitúa fuera del alcance de su demanda. El falo simboliza la turgencia de la vida: no garantiza la plenitud que se busca -la realización del deseo-, pero es en el que se manifiesta. El hombre identifica la realidad del deseo con lo que en su dimensión física más lo refleja. De hecho ocupa su lugar, sumergiéndolo en la vorágine de lo inconsciente, donde parece estar la vida y donde cobra sentido. En terminología lacaniana, toma el lugar del sujeto que está privado de lo que le falta, y en ello busca conquistar ese «plus» de ser, ese exceso que busca precisamente en lo excedente (cf. Lacan, 1998 y 1959).

La sede de la conciencia matriarcal es, en este sentido, el corazón, no la cabeza. Las cosas pasan y después uno las piensa. En este ámbito, el de lo oculto, lo que surge no se hace a la luz del sol, sino «a la sombra de la luna», que se agranda, que crece, y que mengua cuando uno piensa que lo va a abarcar todo, que lo va a iluminar, como queriendo resguardar sus secretos («guarda secretos la noche...»). Por eso, es tiempo de sueño, de magia (de ensueño), de regeneración. La luna es el parto de la noche, la luz de la oscuridad que respeta sus misterios («... que nadie revelará»)<sup>11</sup>. Es la conciencia que nace, el espíritu que vincula los opuestos. Meditar estos procesos es rodear, dar vueltas a modo de espiral hasta darse cuenta de que uno se halla en la misma diana a la que está apuntando. Los misteriosos procesos del conocimiento nos resultan oscuros por no saber su procedencia. Proviene de la unidad de eso que nos envuelve y configura, que nos atrapa, que nos aprehende. La simbología que lo representa es la de la madre de la que nacemos, la que nos da a luz e ilumina la oscuridad, fecunda y misteriosa, generosa y justiciera, venerada y temida, a la que hay que agradecer la vida y la prosperidad para que nos conserve en aquella y nos procure ésta. Su imagen es la gruta del cerro, seno matricial, entraña materna. La caverna es el reflejo del misterio del mundo. También Platón lo reflejaba: la vida se agazapa en su regazo, surge de su entraña, sale de su seno. Es matriz y madre en la que se nos da orden, forma, figura.

#### **4.2. La luz del cielo abre caminos en la tierra: «la vida es cruz»**

La imagen cristiana emergió en Calchaquí entre los vestigios de los ídolos matriarcales. *Vestigio* es huella y señal, también ausencia y olvido. Algo está, algo también se fue, porque la huella es señal de quien pasa, que estuvo y se fue. De ahí la dimensión regeneradora del *recuerdo*: algo nuevo se genera, pero no sobre el vacío. Hay indicios de los que se infiere la verdad de una cosa, pero la mayor parte de las veces hay que averiguarla.

---

<sup>11</sup> «Misterios guarda la noche, / que nadie revelará. / Sólo los montes conocen / la luz de la eternidad» (*Zamba* de Carlos Forte).

La conquista y la evangelización supusieron una educación del ojo indígena: una particular recepción de la imagen cristiana y una transformación de la misma en quien la percibe. Así como los cronistas españoles emplearon sus propias categorías y referencias culturales para describir los ritos y espectáculos que veían, sucede de modo análogo con la recepción de lo cristiano en la mente aborigen. El espacio ocupado por lo que los españoles denominaron «idolatría» es ahora poblado por los santos e imágenes cristianas. Si a esto unimos la presencia de un cristianismo en su vertiente popular ibérica, el mundo cristiano indígena se puebla de imágenes, de milagros y de sueños. Algo, por otra parte, ya presente: aparecen las semejanzas, sobre todo en el resurgir de las visiones y ensoñaciones, que se asimilan y se convierten en ortodoxas. En este contexto ha de ser entendido el texto que refiere el P. Alonso de Barzana cuando habla de la cruz en Calchaquí. ¡Tan devotos de la cruz resultaron ser los aborígenes! Seguramente por engarzar la cruz en el simbolismo propio de su cruz prehispánica.



*Urna santamariana  
Museo Eric Boman  
Santa María - Catamarca*

Resulta significativo el relato que escuché de parte de Nicolás Toribio Díaz («Orteguita», por su similitud física con un afamado futbolista) en agosto de 2002, joven por entonces de 20 años, enfermo de epilepsia y asiduo de los «médicos campesinos», los shamanes de hoy. Cuenta que, visitando la sede de uno de estos «homeópatas» en Amaicha del Valle (Tucumán), entró en una habitación llena de santitos, velitas y botellas de agua bendita. El piadoso señor, «muy religioso» al decir de Orteguita, le invitó a repetir a determinadas horas del día ciertas jaculatorias y a cazar un cóndor de sus pagos. Orteguita es natural de Pampa Llana, en la zona serrana de Jasimaná (San Carlos-Salta). Al cóndor tenía que sacarle el corazón, dejarlo secar, trituirarlo y tomarlo disuelto en agua. Mas lo realmente llamativo para mí fue el escuchar el siguiente consejo: que rece ante la cruz, pero sin el Cristo, porque éste «es dolor y sufrimiento». Tales detalles, comentados por el protagonista, llevan a pensar en la cruz prehispánica, símbolo de prosperidad.

Esta referencia muestra nuevamente el intercambio de significados y la



pervivencia de los antiguos, un proceso de «recreación» mutua, de combinación y asimilación que procura *simbiosis*, genera *mestizaje* y da cauce a *semiosis*. Tal como considerara Peirce, signo, objeto e intérprete son indisociables<sup>12</sup>. Las representaciones son siempre imaginarias, es decir, no son meramente referencias, sino reproducciones. La lógica de la vida posibilita generar un mundo propio a partir de algo inicialmente extraño, transformando sucesos ajenos en acontecimientos propios, a modo de resorte de autoconservación (cf. Castoriadis, 1998). En nuestro caso, un imaginario en gestación compartido por aborígenes y extranjeros con matices peculiares de

---

<sup>12</sup> Para Peirce los signos son de tres tipos: icono, índice y símbolo. «Un *icono* es un signo que está por su objeto porque, cuando es percibido, despierta una idea naturalmente semejante a la idea que podría despertar el propio objeto. La mayoría de los iconos, si no todos, son semejantes a sus objetos. Una fotografía es un icono, que normalmente transmite una avalancha de información. Imitar algo o a alguien puede ser un icono auditivo. Un diagrama es un tipo de icono especialmente útil, porque suprime muchos detalles, y de este modo permite que la mente piense de manera más fácil en los rasgos importantes. Las figuras de geometría, si se dibujan a la perfección, son tan parecidas a sus objetos que son casi ejemplos de ellos; pero cualquier estudiante de geometría sabe que no es en absoluto necesario, ni siquiera útil, dibujarlas tan a la perfección, puesto que aunque se dibujen burdamente, siguen pareciéndose de manera suficiente a sus objetos en los detalles a los que hay que atender» (1895: art. 6). «Un *índice* está por su objeto en virtud de una conexión real con él, o porque obliga a la mente a acudir a ese objeto. Así, decimos que un barómetro bajo con un aire húmedo es una *indicación* de lluvia; esto es, suponemos que las fuerzas de la naturaleza establecen una posible conexión entre el barómetro bajo, el aire húmedo y la lluvia que se avecina. Una veleta es una *indicación*, o un *índice*, de la dirección del viento; en primer lugar, porque toma la misma dirección que el viento, de manera que hay una conexión real entre ellos y, en segundo lugar, porque estamos formados de tal manera que cuando vemos que una veleta señala hacia una dirección determinada, miramos hacia esa dirección, y cuando vemos que la veleta gira con el viento, nos vemos obligados por la ley de la mente a pensar que esa dirección está en conexión con el viento. La estrella polar es un *índice*, o dedo que apunta, para enseñarnos cuál es el camino hacia el Norte» (1895: art. 7). «Un *símbolo* es un signo preparado naturalmente para expresar que el conjunto de objetos, que es denotado por cualquier conjunto de índices que pueda estar de algún modo unido a él, está representado por un icono asociado a él. Con el fin de explicar qué significa esta complicada definición, pongamos como ejemplo de símbolo la palabra “[él/ella] ama”. A esta palabra está asociada una idea, que es el icono mental de una persona que ama a otra. Ahora supongamos que “ama” aparece en una frase, ya que no se trata de lo que significa en sí misma, si es que significa algo. Pongamos, pues, como ejemplo la frase “Ezequiel ama a Juldá”. Ezequiel y Juldá deben, por tanto, ser o contener índices, ya que sin índices es imposible designar algo de lo que uno esté hablando. Cualquier simple descripción no aclararía si no fueron simples personajes de un romance; pero lo sean o no, son los índices los que los pueden designar como tales. Ahora el efecto de la palabra “ama” es que los dos objetos denotados por los dos índices, Ezequiel y Juldá, están representados por el icono, o la imagen que tenemos en nuestras mentes de un amante con su amada» (1895: art. 8). En sí mismos «los iconos y los índices no afirman nada» (1895: art. 8). Razonar es para Peirce el arte de ordenar los símbolos (cf. 1894: art. 9).

cada parte. A ello contribuye decisivamente la imagen barroca, en la que se fueron insertando elementos otrora heterogéneos. Como escribe Gruzinski, la imagen se transforma en *interlocutor* (Gruzinski, 1994b: 164), con la cual «se negocia» y uno recupera lo perdido a la vez que se apropia de lo nuevo. La yuxtaposición de elementos lo manifiesta y la coimplicación de ámbitos lo pone en claro: un «santito» da lo mismo que sea la Virgen, San Antonito, Ntro. Sr. Jesucristo, la Difunta Correa o el Gauchito Gil. Digamos que son la ocasión para la presencia de lo oculto. Por eso no importa que la imagen de San Roquito en San José –de 8 cm de alto- sea un cazador con su perro.

A la convivencia de lo diferente en un mismo espacio y tiempo denominamos *simbiosis*. A la generación de otras formas de vida a partir de la articulación de lo diverso *mestizaje*. A la emergencia de significados nuevos que son consecuencia del intercambio entre lo diferente, entendido dicho intercambio como un proceso de «recreación» mutua de lo aparentemente diverso e incluso contradictorio, de combinación y asimilación, llamamos *semiosis*. El encuentro de simbolismos y la yuxtaposición de miradas es la



*Imagen de san Roquito en la localidad de San José - Catamarca*

característica peculiar del mestizaje, en el que se pasa pronto de la simbiosis a la semiosis. Culturas heterogéneas acaban compartiendo un imaginario similar, en el que se mantiene lo más peculiar de cada cual en la novedad de lo común. En los lugares donde la imaginería aborigen era abundante los efectos del tiempo y de la colonización ocasionaron en gran medida su abolición. Sin embargo, otros elementos más modestos permanecieron, y han sido los que se nos han transmitido como pervivencia. Los espacios religiosos posibilitan la convivencia de lo antiguo y de lo nuevo, y su entrecruzamiento es tal que parecen diluirse las diferencias. El cristianismo americano se constituye en instancia reconciliadora, marcada por el talante propiciatorio que adquiere. En torno a los santitos, y ya en el siglo XVII –dice Gruzinski referido a México-, emerge un «imaginario híbrido, cuya inventiva y plasticidad contribuyeron al auge de una identidad indígena, nacida en el cruce de la herencia antigua –de lo que quedaba de ella- con las limitaciones impuestas

por la sociedad novohispana y, a través de ella, con las influencias de un cristianismo mediterráneo cuyas formas y actitudes reproducen los indios con sorprendente fidelidad» (Gruzinski, 1994b: 185).

## **5. LA ACCIÓN RECONCILIADORA DE LA RELIGIÓN: RECIPROCIDAD Y REDENCIÓN, DO UT DES, PAYBACK, «MINGAR»**

El encuentro de simbolismos generó creatividad. Y posibilitó la reconciliación de opuestos, marcada por el talante devocional del cristianismo ibérico y el carácter propiciatorio de la cosmovisión aborígen. Se plasma en lo expresado por el verbo «mingar»: pedir, rogar, encargar, comprometerse, intercambiar. La práctica es en sí un hecho social y tiene que ver con la reunión de familiares, amigos y vecinos para hacer algún trabajo en común, sin más remuneración que la comida con que el beneficiario agasaja a los participantes<sup>13</sup>.

### **5.1. Alteridad e identidad: las vicisitudes del mestizaje**

Los conquistadores no pertenecían a un mundo consciente de la *alteridad* americana. El español había luchado por la expansión de un imperio, lo cual comportaba controlar el comercio. La empresa de Colón tenía objetivos mercantiles. *Abya Yala* era ya una realidad palpable aunque en Europa no la conociesen. Los descubridores tropezaron con un *nuevo mundo*, otros hombres, novedosas lenguas, diversas costumbres. ¡El otro resultó ser verdaderamente diferente!

Los que vinieron eran cristianos, y entre los fines anexos a las expediciones de descubrimiento siempre estuvo la presencia de la cruz. El encuentro de estos hombres con el nuevo mundo estuvo mediado por los patrones de la religión cristiana y, en concreto, del catolicismo ibérico, marcado por ciertos modos de expresión religiosa. El cristianismo se convirtió

---

<sup>13</sup> En el *Diccionario kkechuwa-español*, del P. Jorge A. Lira, *minka* significa: «Alquiler, alquilamiento. Acción de alquilar. Sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por sustitución, a base de acuerdo antelado: *Facio ut facias*. Es un contrato por el que se paga el trabajo con otro trabajo» (Lira, 1944:657).

en la modalidad de comprensión del mundo aborigen. Como alguien ha escrito, «la realidad estaba dada, el problema era *comprenderla*» (Zapata Ruiz, 1991: 633).

El español aventurero, descubridor y conquistador tenía una visión mítica del nuevo mundo. La majestuosidad natural de América y su fantasía de riquezas no le favorecieron para apreciar la peculiaridad del «otro hombre». Por lo general, no aprendía sus lenguas y su ideal era retornar al lugar de origen enriquecido. La alteridad se reducía a vencedores y vencidos, superiores e inferiores, españoles e indios. Más aún cuando los aborígenes se veían impelidos a aprender el castellano.

La religión y la lengua de los españoles trajo consigo las representaciones de su mundo: un mundo transportado a otro mundo. La asunción de la lengua castellana por el aborigen comportó la necesidad de modificar su mundo de representaciones. Ahora bien, resulta más viable -por fácil y espontáneo- asociar su mundo a las similitudes impuestas de lo que llegó.

La tarea de los misioneros, no obstante las reticencias iniciales, lo posibilita. Éstos aprenden lenguas nativas y escriben en ellas sus catecismos. Y en el descubrimiento del mundo aborigen van engarzando su mensaje en similitudes y constantes simbólicas, que se hacen más comunes a medida que el mestizaje biológico da paso a la simbiosis cultural y religiosa. En Calchaquí, desde el punto de vista religioso, el término de comparación de la religiosidad aborigen para los españoles era el Perú, de donde provenían en su mayoría los primeros misioneros, algunos de ellos perplejos por no encontrar aquí lo que habían visto en otros pagos. Esto se manifiesta de un modo concreto en algunas expresiones del P. Barzana en su *Carta* de 1594. «Acercas de la religión o culto de todas las naciones que pertenecen a la provincia de Tucumán no he hallado que tenga ídolos ningunos a quien hayan adorado» (Barzana, 1594: 79). Refiriéndose en concreto a las gentes de Calchaquí, dice: «Tampoco hallé en éstos rastro de religión alguna» (1594: 80). «Lo que es cierto de esta gente es que no conocieron Dios verdadero ni falso, y así son fáciles de reducir a la fe... Algunos engaños hemos descubierto -dice- y aún castigado, por orden de el ordinario, de algunos indios e indias u otro que se había fingido un alma que venía del otro mundo a decir cosas a los indios, y otro que se había fingido

un ángel que venía a revelar misterios» (1594: 79). Este último texto se refiere claramente a los shamanes, que él denomina «hechiceros», de los cuales «sí tienen y han tenido muchos» (1594: 79). Les compara, además, con los ángeles, y resulta curioso comprobar en el Valle Calchaquí actual la devoción que suscita el Arcángel San Rafael («medicina de Dios»), símbolo de la salud que Dios procura (cf. Madrid de Zito Fontán y Outes Coll, 2001).

Continúa el P. Barzana hablando de «otra india que había muerto dos veces y resucitado otras dos, a la cual venían diversos santos del cielo a hablarla» (1594:79-80). La mixtura en el parecer del misionero refleja el paralelismo de elementos aborígenes categorizados por una mente cristiana. Por ello el mismo Barzana previene: «y si no se atajasen estos engaños, y como es gente fácil, incurrirán en muchos errores» (1594: 80). Continúa considerando que «ninguna cosa de religión o culto suyo es o cosa antigua o de algún fundamento» (1594: 80). La noticia que nos traslada el jesuita habla de cierto sincretismo y yuxtaposición, de un imaginario que parece conjugar simbolismos y que pretende, desde el punto de vista aborígen, transmitir su acerbo cultural quizá en formas nuevas, entendido por los misioneros como un ejercicio más de idolatría, o en el caso de Barzana como un elemento propio de la ignorancia de quienes «no conocieron Dios ni verdadero ni falso», con «poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros» (1594: 79).

Por otro lado y empleando el símil, una planta sacada de otro lugar necesita tierra para arraigar, y si sobrevive lo hará con ciertas peculiaridades, a la par de otras desconocidas en su lugar de origen. Es de sobra conocida la convivencia de prácticas aborígenes ancestrales con la oficialidad cristiana. En Calchaquí el ejemplo es Pedro Bohórquez, el falso Inca, que participaba de ambos tenores<sup>14</sup>. Más aún cuando con el tiempo ni los que vinieron eran ya los mismos, porque en el pago donde nacieron les consideraban de otra manera. Varios de los que pudieron regresar acabaron por ser «de ningún lugar»: extranjeros en América y extraños en España. Y para la mayoría no hubo punto de retorno. Quemadas las naves, arraigaron en el nuevo mundo para abrir la posibilidad de *otro mundo*, un *mundo nuevo*. Y los mundos nuevos, al

---

<sup>14</sup> Para una contextualización del tema del falso Inca, cf. Iglesias, 2008: 41-44. También Cantatore De Frank, 2013: 110-118.

decir de Alejo Carpentier, «deben ser vividos antes de ser explicados».

El mundo aborigen deja de ser exclusivamente «el otro», emergiendo el mundo del mestizaje como novedad. El mestizo ya no es ni español ni aborigen, aunque tenga engarce con los dos y su identidad continúe creativamente. Es el «criollo», a quien hemos de pensar como hombre en un complejo contexto de estructuras culturales novedosas, con un mundo que, a la vez, encubre y descubre en sus raíces los mundos en conflicto de los que proviene.

## **5.2. La lógica de la reciprocidad: voto y exvoto**

«Mingar misa» es una expresión corriente entre los vallistos que se acercan a la iglesia. «Mingar» es encargar, «hacer decir» previo pago. Ya hablamos de los «pagos» en los ritos descritos en el segundo capítulo. Pienso que no ha variado mucho el sentido y no es banal su significado. Los pagos se ofrecen por diversos motivos, pero con una similar intención: lograr los resultados satisfactorios que se imploran. Mas no sólo por eso, sino fundamentalmente por tratarse de una mentalidad de *dar y recibir*: se ha de dar para poder recibir, sembrar para cosechar, reciprocidad necesaria para que la vida prospere.

La lógica de la realidad tiene que ver con el *reparto* y la *retribución*, el intercambio, y se aplica también a las relaciones entre los hombres, las cuales comportan correspondencia, sean del signo que fueren. La idoneidad de la convivencia está también en relación directa con la capacidad de controlar los desequilibrios de grupo, lo cual supone un cierto *payback*. En la base misma de las motivaciones se halla una lógica retributiva, que no se refiere a la predisposición al bien y al mal, al premio o al castigo, sino a disposiciones de la vida que se encaminan a fines. Esto hace que la reciprocidad pueda desplegarse de modo ambivalente y ambiguo. Así, puede desembocar en unidad y armonía, pero también en disensiones, peleas, represalias, venganzas. En estos casos la vida puede convertirse en un círculo vicioso de destrucción, en el que la violencia circula retroalimentándose, sin vía de escape, desbordándose y causando efectos desastrosos.

«Mingar» es un símbolo de unificación frente a la disgregación. Los «pagos» pueden darse por motivos diversos, casi siempre buscando la prosperidad y la salud. Es sintomático que las peticiones escritas que se dejan en los santuarios y lugares de devoción (casos de San Roque en San José y la Virgen Perdida en El Cerrito-Santa María) reflejen este carácter «útil» de la plegaria. A ésta siempre va unida la ofrenda, generalmente en dinero, vehiculado casi siempre como estipendio en una misa. Considero que los testimonios referidos en el capítulo anterior de la *Ceremonia de la Vida* en Amaicha del Valle (Tucumán) lo reflejan.

La imagería cristiana se ha convertido en vehículo de estos contenidos. Me arriesgo a decir, incluso, que los «santitos» son los elementos de una cultura material que transmiten expresiones momentáneas y parcializadas de una cosmovisión más amplia. El indio ha conseguido mantener en ellos su visión cósmica de la reciprocidad, transmitiéndola en formas desapercibidas, aparentemente inocentes, ingenuamente cristianas, que escapan de la sanción del celoso misionero. En las peregrinaciones por el cerro se puede contemplar el pago a modo de «trago»: darle a la Pachamama el primer sorbo de vino o de aguardiente. «Paguemos a la Pachamama», dicen los cristianos más devotos. Es darle de lo nuestro para responder al natural imperativo de la reciprocidad, porque ella ya nos lo dio. El pago lo contemplan nuestros santitos, a quienes llevamos en «misachico»<sup>15</sup> al lugar de la peregrinación.

En febrero de 2009 recibí el siguiente testimonio, que me enviaba el sacerdote católico Flavio Rubén Quiroga, natural de Santa María (Catamarca) y por entonces en San José (Catamarca). «En plena celebración de los cincuenta años de la [fiesta de la] Pachamama en Amaicha, con más de cinco mil espectadores, presentaron las carrozas alusivas. La que encabezó el desfile la hizo Rocha Caliva y era una imagen de la Virgen del Valle bendiciendo a la Madre Tierra representada en frutos típicos de nuestra región. Todo esto enmarcado con chicos vestidos a la usanza tradicional criolla. Me contaron que la masa de gente se abalanzó sobre la carroza y le rezaba y, por si fuera poco, el mismo locutor le iba improvisando una plegaria. Y ¡la misma

---

<sup>15</sup> Como dijimos en el capítulo 1, «misachikuy» es un neologismo quechua en el diccionario del P. Lira que significa «mandar celebrar el sacrificio de la misa».

Pachamama le rezaba a la Virgen!». Cuenta el mismo Flavio que a algunos esto «les indigestó un poquito». Un conocido locutor de radio «reporteó a Rocha el día siguiente y, después de adularlo por la emotividad que su carroza despertó en el público, le largó una pregunta: “¿No le parece que eso fue mezclar la religión con la tradición, algo así como mezclar la religión con la política?”. A lo que respondió el aludido: “Dios y la Virgen nunca están fuera de lugar ni en la política ni en la tradición, porque están por encima de ellas”».

Pienso que el testimonio corrobora lo que estamos considerando. Los santitos, de hecho, siguen ligados a las fiestas de la naturaleza, es decir, a los ciclos ecológicos: San Juan protege a las ovejas, Santiago a los caballos, San Roque a los perros, San Bartolomé a las cabras, San Ramón a los burros, San Marcos a las vacas, San Lucas a los terneros... En San Antonio del Cajón he tenido la ocasión de ver con asiduidad las figuras de animales que sus habitantes hacían en arcilla para colocar en el pesebre navideño. Imágenes, a mi modo de ver, calificables de «votivas»: vacas, cabras, llamas, vicuñas, caballos, gallinas... Pienso que lleva razón van Kessel cuando propone la correlación de estas imágenes con la interpretación de ciertas pictografías ancestrales, y que estos hechos contemporáneos nos dan argumento para considerar cierta *identidad semántica* de ambos fenómenos, digamos que rituales (cf. van Kessel, 1976).

Las imágenes votivas reflejan el talante correlacional –solidario– de la realidad. «En este universo vive el hombre, obligado a sintonizarse cuidadosamente con él, si desea sobrevivir» (1976: 235). Estamos en un contexto de «necesidades vitales» que comporta la urgencia por «sintonizar» con la dimensión íntima, expresada en gestos, objetos y palabras que bien podemos denominar, en terminología religiosa, oraciones, ritos y acciones de culto.

Los gestos y las imágenes que aquí denominamos «votivas» tienen una finalidad: buscan reproducir, no sólo representar, expresando de forma plástica un *voto*, a saber, una ofrenda que lleva insita la promesa para la realización de un deseo. La imagen votiva de una vaca expresa el compromiso vital que implora la prosperidad de la cabaña vacuna. Puesta bajo el patrocinio de San Marcos, en el pesebre se colocan las más vacas posibles, porque el número también es significativo. Lo mismo cabe decir de las cabras o



las ovejas, de las llamas o las vicuñas, de los caballos o los burros... La materia se manifiesta importante, indispensable, incluso esencial. A la mirada del «extirpador» este es un signo más de «idolatría»; desde otra perspectiva, también es la constatación de que todo puede llegar a ser objeto de veneración, porque la realidad es autoimplicativa y en la dinámica de la reciprocidad cada cosa está relacionada con todo. Refleja esto, según mi parecer, el tránsito inconsciente de la parte al todo y la presencia oculta del todo en la parte por la dinámica del símbolo, en cuyo sistema uno se halla inmerso corporal y anímicamente de un modo entero, siendo el mismo cuerpo símbolo en sí, y a través del cual uno mismo adquiere conciencia de relación, esto es, identidad (cf. Augé, 1998b).

El carácter votivo de las cosas comporta la respuesta agradecida cuando se cumple. Es *exvoto*. La imagen votiva anticipa lo que suplica, refleja simbólicamente su realidad. La concretización de la misma conlleva agradecimiento, de ahí que el mismo voto lleve ínsito el requerimiento de acción de gracias: «si me das, te voy a devolver», es decir, vamos a continuar con la cadena interminable de reciprocidad por la que es posible la vida, por la que se rige la realidad, por la que hay mundo y «somos gente».

En las poblaciones contemporáneas, también las urbanas, sobre todo las que se encuentran más alejadas de los centros de difusión cultural occidental, continúan practicándose ceremonias cuyo origen se remonta a épocas anteriores a la hispánica y que perviven en formas cristianas, en una auténtica conciencia en metamorfosis. En la ingenua inconsciencia de estas prácticas se manifiesta el mundo nuevo del *mestizaje*, posibilitado por la *simbiosis* de formas diversas, la reminiscencia de lo antiguo en formas cristianas y el acopio de nuevos significados a que éstas se ven sometidas por el proceso que denominamos *semiosis*. Se trata de un proceso inacabado. La continuidad no es, en este sentido, mera transmisión, sino *re-creación* de lo antiguo en nuevas formas que dan imagen al pasado y horizontes a lo nuevo. Lo que está no se entiende sin lo anterior, y en ocasiones lo anterior tampoco se conoce sin buscar esta identidad semántica. Lo de hoy es la continuidad creativa de lo que fue y de lo que vino. Por eso es algo nuevo. Al menos en Calchaquí.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACTAS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL QUINTO CENTENARIO/ALDEEU (1991). *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo* (San Juan de Puerto Rico, 17-22 de Abril de 1990). Madrid. Universidad Complutense.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1946). «Del orden»: *Obras de San Agustín*. Madrid. BAC, I, pp. 641-759.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva»: Lisón, 1998: 57-94.
- AMBROSETTI, J. B. (1895). «Las grutas pintadas y los petroglifos de Salta»: *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 16, 26-31.
- ANDERSON IMBERT, E. (1976). *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas. Monte Ávila.
- ASTURIAS, M. Á. (1985). *Leyendas de Guatemala*. Madrid. Alianza, 2ª ed.
- AUGÉ, M. (1998a). *La guerra de los sueños*. Barcelona. Gedisa.
- AUGÉ, M. (1998b). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona. Gedisa, 2ª ed.
- BARRENECHEA, A. M. (1978). *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*. Caracas. Monte Ávila.
- BARZANA, A. (1594). «Carta al P. Juan Sebastián»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.
- BOAS, F. (1992). *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires. Almagesto.
- BORGES, J. L. (1980). «La pesadilla»: *Siete noches*. México. FCE.
- BORGES, J. L. (2011). *El Aleph*. Buenos Aires. Editorial Sol 90.
- CANTATORE DE FRANK, N. M. (2013). *Las Guerras Calchaquíes. Sus implicancias*. Buenos Aires. Dunken.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires. Eudeba.
- CENCILLO, L. (1997). *Psicología de la fe*. Salamanca. Sígueme.
- CIRLOT, J. E. (1997). *Diccionario de símbolos*. Madrid. Siruela.
- DOUGLAS, M. (2006). *El Levítico como literatura*. Barcelona. Gedisa.
- DUPRÉ, L. (1999). *Simbolismo religioso*. Barcelona. Herder.
- FERNÁNDEZ CHITI, J. (1997). *Diccionario Indígena Argentino*. Buenos Aires. Edición del autor.
- FORTUNY, P. (1974). *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires. Huemul.
- FUENTES, C. (1976). *Terra Nostra*. México. Joaquín Mortiz.
- GADAMER, H. G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona. Paidós.
- GEERTZ, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa, 4ª reimpr.
- GONZÁLEZ STEPHAN, B. Y COSTIGAN, L. H. (1992). *Crítica y descolonización: el sujeto en la cultura latinoamericana*. Caracas. Academia Nacional de la Historia.
- GRUZINSKI, S. (1991a). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México. FCE.
- GRUZINSKI, S. (1991b). *La guerra de las imágenes*. México. FCE.
- HAYEK, F. A. (1990). *La fatal arrogancia*. Madrid. Unión Editorial.
- IGLESIAS, M. T. (2008). «El proceso de evangelización en el Valle Calchaquí durante el período colonial»: Jiménez, 2008: 23-55.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Madrid. Atlas,

tomo II.

- JIMÉNEZ, J. D. (COORD.) (2008). *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí*. Buenos Aires. Religión y Cultura/Miño y Dávila.
- KERÉNYI, K.; NEUMANN, E.; SCHOLEM, G; Y HILLMANN, J. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona. Anthropos.
- LACAN, J. (1959). «Le désir et son interprétation»: *Ornicar?* nn. 25, 26 y 27.
- LACAN, J. (1998). *Les formations de l'inconscient, 1957-1958*. Paris. Seuil.
- LEDESMA, R. E. Y HOYOS, M. DE (2001). «El Divisadero: cien años después... Arte rupestre en Cafayate, provincia de Salta»: *Anuario del CEIC* [Centro de Estudios Indígenas y Coloniales – Jujuy], 2, 151-164 (número monográfico compilado por A. A. Fernández Distel titulado *Arte rupestre y región*).
- LIRA, J. A. (1944). *Diccionario kkechuwa-español*. Tucumán. UNT.
- LISÓN, C. (ED.) (1998). *Antropología. Horizontes teóricos*. Granada. Comares.
- MADRID DE ZITO FONTÁN, L. Y OUTES COLL, D. M. (2001). *El Camino de los Ángeles Andinos*. Salta. Gofica.
- MAMBRETTI, I. (2009). «Comunidad, poder y resignificaciones en las Misiones Jesuíticas de los indios “chiquitos” durante el siglo XVIII». Ponencia en *XXIX Annual ILASSA Student Conference The University of Texas at Austin*, February 5-7, 2009 [gentileza de la autora].
- MAMBRETTI, I. (2012). «Propuestas teóricas y metodológicas para el estudio de las narrativas europeas sobre la expansión ultramarina (siglos XV a XVIII)» [inédito – gentileza de la autora].
- MARÍAS, J. (1987). *Antropología metafísica*. Madrid. Alianza, 1ª reimpr.
- MARINA, J. A. (1994). *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona. Anagrama, 5ª ed.
- MARINA, J. A. (1997). *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona. Anagrama.
- MATAMOROS, B. (1991). «Fantasmas argentinos»: Morillas Ventura, 1991: 127-134.
- MIGNOLO, W. (1992). «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: González Stephan y Costigan, 1992: 27-47.
- MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *AdVerSus. Revista de Semiótica*, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>
- MOLLOY, S. (1991). «Historia y fantasmagoría»: Morillas Ventura, 1991: 105-112.
- MORILLAS VENTURA, E. (ED.) (1991). *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid. Siruela.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1960). *¿Qué es filosofía?* Madrid. Revista de Occidente, 2ª ed.
- ORTÍZ-OSÉS, A. (1992). «Protolenguaje materno y fundamento imaginario»: Ross, 1992: 219-233.
- PANIKKAR, R. (1994). «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo»: Kerényi, Neumann, Scholem y Hillmann, 1994: 383-413.
- PEIRCE, CH. S. (1894). «¿Qué es un signo?» - [www.unav.es/gep/Signo.html](http://www.unav.es/gep/Signo.html) - MS 404, CP 2.281, 285, 297-302, EP 2.4-10 – Traducción de Uxía Rivas.
- PEIRCE, CH. S. (1895). «Del razonamiento en general»: [www.unav.es/gep/ReasoningInGeneral.html](http://www.unav.es/gep/ReasoningInGeneral.html) - MS 595, EP 2.11-26 – Traducción de Itziar Argués.
- QUIROGA, A. (1931). *Petrografías y pictografías del Calchaquí*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.

- QUIROGA, A. (1977). *La Cruz en América*. Buenos Aires. Castañeda (reimpresión de la edición publicada en 1901).
- QUIROGA, A. (1994). *Folklore calchaquí*. Buenos Aires. Secretaría de Cultura de la Nación (edición original 1928).
- ROF CARBALLO, J. (1984). *Teoría y práctica psicósomática*. Bilbao. DDB.
- ROSS, W. (1992). *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Barcelona. Anthropos.
- TODOROV, T. (1980). *Introducción a la literatura fantástica*. FCE. México.
- TOLEDO, R. (http). «Ceremonias, costumbres y rituales»: ([www.ritualesandinos.com.ar/rituales.htm](http://www.ritualesandinos.com.ar/rituales.htm)): Proyecto «Rituales Andinos»: Puna Catamarqueña: Antofagasta de la Sierra y Belén ([www.ritualesandinos.com.ar/indice.htm](http://www.ritualesandinos.com.ar/indice.htm)) [idea, producción y dirección general de Rafael Toledo].
- TOSCANO, J. (1898). *La región calchaquina*. Buenos Aires. Imprenta La voz de la Iglesia.
- TRÍAS, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona. Destino.
- VAINFAS, R. (1996). «De la historia de las mentalidades a la historia cultural»: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, pp. 219-233.
- VAN KESSEL, J. J. M. M. (1976). «La pictografía rupestre como imagen votiva. Un intento de interpretación antropológica»: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, SJ*. Antofagasta (Chile). Universidad del Norte, pp. 227-244.
- VILLAFUERTE, C. (1968). *El folklore del Noroeste*. Buenos Aires. Huemul.
- WINCH, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona. Paidós.
- WUNENBURGER, J.-J. (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires. Biblos.
- ZAMBRANO, M. (1986). *El sueño creador*. Madrid. Turner.
- ZAPATA RUIZ, C. (1991). «Los signos de la diferencia»: Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/ALDEEUm 1991: 631-635.
- ZELADA, D. A. Y CAPRILES FLORES, J. M. (2001). «Las rutas de tránsito y representaciones rupestres en las relaciones de interacción en el altiplano sur andino»: *Anuario del CEIC* [Centro de Estudios Indígenas y Coloniales – Jujuy], 2, 17-34 (número monográfico compilado por A. A. Fernández Distel titulado *Arte rupestre y región*).
- ZUBIRI, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Editora Nacional.

## **CAPÍTULO IV.-**

### **LAS FUENTES ORIGINARIAS: TIEMPO Y ESPACIO PRIMORDIALES**

«Colón ha descubierto América, pero no a los americanos... Toda la historia del descubrimiento de América, primer episodio de la conquista, lleva la marca de esta ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez» (Todorov, 1999: 57).

De un «mundo milenario en el que todo era posible» América quizá se haya convertido en un «mundo irreparable» en trance de perder sus peculiaridades identitarias. Es una idea del más mágico de los realismos, tal como lo refleja Gabriel García Márquez (2002: 296). Un mundo en el que «lo más natural es lo asombroso» (2002: 456) y hasta no hace tanto «lo más insólito parecía siempre posible» (2002: 480). Esto «posible» se manifiesta hoy con tal ambigüedad que puede ir de lo maravilloso a lo decepcionante, de lo sublime a lo siniestro, y viceversa.

Mi propósito en los capítulos anteriores ha sido rastrear el denso terreno de la tradición oral. Lo he intentado con el propósito de adentrarme en las fuentes originarias de la realidad estudiada, haciéndolo por la vía del imaginario, en camino hacia los orígenes, hipotéticos «tiempo y espacio primordiales»: desde donde estamos hacia lo que consideramos pasado, teniendo en cuenta que en los últimos años ha cambiado todo tanto que cada vez resulta más árido el rastreo, habiéndose borrado muchas huellas por efecto de huracanados vientos. Como dijera P. Ricoeur, «una noción ingenua del relato, como sucesión deshilvanada de acontecimientos, se encuentra siempre en el trasfondo de la crítica al carácter narrativo de la historia. Dicha crítica sólo aprecia el carácter episódico y olvida el carácter configurado, que constituye la base de su inteligibilidad. Al mismo tiempo, se ignora la distancia que establece el relato entre él y la experiencia viva. Entre vivir y narrar existe siempre una separación, por pequeña que sea. La vida se vive, la historia se cuenta» (Ricoeur, 2000: 192). No deja uno de llevarse, sin embargo, agradables sorpresas.

Las *coplas* tienen que ver con lo que Canal-Feijóo denominó *orden poético lírico*; los *relatos* de contenido mítico, religioso o supersticioso con el *orden místico y ético*; las *narraciones* fabulosas con el *orden épico* (1951: 21). Quizá señal de que los acontecimientos sociales no son solamente funcionales y que las instituciones no tienen que ver únicamente con hechos materiales acabados. «Lo que en cada momento es no está plenamente determinado, es decir, no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de otras determinaciones» (Castoriadis, 1983: 201). A todo ello puede aplicar la filosofía su reflexión. Paso, por ello, a la propuesta.

### 1. LO ARCAICO ES SIEMPRE IMPREVISIBLE

Principio es ἀρχή. De ahí viene *arcaico*. Lo arcaico es lo primordial, lo más cercano al origen. Es el punto de partida de lo que ha venido a ser. Por ello conserva las huellas de lo que ha sido y las trazas de lo que puede devenir. Para saber dónde estamos no han de obviarse las vicisitudes del camino que nos han traído hasta aquí. Un hipotético acceso a la realidad originaria ha de partir de un supuesto: que la plenitud no está en el principio, aunque éste pueda resultar idílico, sino en el desarrollo de lo iniciado y su despliegue, en cuyo trayecto se operan múltiples modificaciones que pueden abortar lo originario, aunque también dinamizarlo diversificadamente. En otras circunstancias históricas hubiese sido quizá de otra manera, pero de hecho se concretó de unos modos determinados, de los cuales se pueden extraer múltiples consideraciones. Por otro lado, la plenitud no tiene que ver con lo sofisticado, sino lo real.

El principio, sin embargo, no es tan sólo un inicio que va desapareciendo en lo que le sigue. Más bien al contrario, nunca pasa, siempre está presente recreándose. Porque ἀρχή significa también *mandato*, orden que se da, pauta que se indica y, en este sentido, destino que se quiere alcanzar. «El origen nunca cesa de comenzar», dice Agamben (2012: 51).

Metodológicamente considero dos presupuestos: 1º me interesa más el presente que el pasado; 2º pero en ese interés está cifrada la necesidad del «remontarse». No hay presente sin pasado, y se ha de buscar comprenderlo. A

esto hay que añadir el dinamismo particular y específico del mestizaje. Frente a las *estrategias* desarrolladas por las instituciones coloniales (leyes, normas y prescripciones) que generan escenarios propios, están las *tácticas* en virtud de las cuales los sometidos se las arreglan para «continuar siendo»: actuando en un escenario ajeno, detectan las fisuras del sistema para preservar silenciosamente su posición (cf. De Certeau, 1996: 42-43). Sirva un ejemplo como muestra: el mundo de las creencias religiosas no tiene que ver sólo con la fe; o desde otra vertiente: la fe está revestida de un cúmulo inabarcable de creencias. Se cree en Dios, pero también en el duende, y en Llastay, y en Coquena, y en la Mulánima... Se cree en el dogma cristiano, pero también en elementos ajenos al mismo y vivencialmente justificados en el folklore, particularmente en el relato mítico y la narración fabulosa. Se ha de considerar, además, que para el que cree «en su verdad» no se trata ya de buscar «la verdad» cuanto de descifrar las señales de una verdad conocida, o asumida como tal.

Para las gentes de las sociedades tradicionales las cosas no suceden porque sí. Todo acontecimiento tiene un lugar, un orden de sucesión y de ubicación. Para los pueblos antiguos un acontecimiento que se salga de este orden es interpretado como «fuera de lugar» y, por lo tanto, inquietante, perturbador. Pero como todo está previsto, cualquier cosa puede suceder. Y como todo está por suceder, fausto o infausto, nadie ni nada se escapa al *presagio*. Toda voluntad se ha de regir según lo previsto: de nada sirve resistirse y más vale adecuarse a su decurso. El presagio es *profecía*: lo que ha de suceder acabará siendo, entre otras cosas porque quien vive en esta mentalidad lo pone todo para que pueda ser así<sup>1</sup>. Y además lo canta, lo cuenta y lo ritualiza, constituyendo esto lo más genuino de la literatura oral del pueblo, que «no escribe su obra», pero está «en la letra de sus canciones, en sus cuentos y “casos”, en sus supersticiones, en sus adivinanzas» (Canal-Feijóo, 1951: 22).

Prima la convicción de un mundo predeterminado: todo tiene su reglamentación, hasta en los mínimos detalles. Por eso lo primordial y originario se halla siempre presente. Esto no quiere decir que todo esté

---

<sup>1</sup> Todorov trata el tema refiriéndolo a la conquista de México y la lectura de los signos en el caso de Moctezuma y Cortés (cf. 1999: 59-136).

decidido: aunque sepamos de la predeterminación de lo primordial que regula los acontecimientos, la clave no está sólo en lo que sucede como «marcado», sino en la disposición del sujeto que ha de buscar el lugar que le corresponde en los sucesos. «El ser humano –escribió Ernesto Sabato– siempre encuentra su destino en su origen» (2002: 128). Lo que denominamos «arcaico» refiere esa dimensión de la realidad originaria y nunca perdida, *omnipresente* en cuanto condición de posibilidad de lo que es, *distinta* por lo imprevisible, diríamos que marcada por la agilidad y la astucia, que se sustrae a la aniquilación, pervive en la adversidad y se escamotea a la negación. Por eso lo imprevisible no es lo arbitrario sino lo *polivalente*, lo que pudo ser de muchos modos y por eso ha podido llegar a ser esto en concreto. Y en esto que es continúa siendo un cúmulo de posibilidades que puede parecer ambivalente.

Es lo que nos da la pauta para interpretar el sentido de los presagios, que sólo en las épocas decadentes acaban siendo una justificación resignada del presente, táctica frente a la estrategia. Los acontecimientos se integran dentro de una red de relaciones sociales, naturales y sobrenaturales, de manera que la realidad no se lee según criterios individuales e inmanentes, sino comunitarios y trascendentes. De algún modo se domestica lo imprevisible. Por un lado se marca el criterio fundamental para que todo sea posible, por otro se justifica que cuanto acaece es manifestación de algún designio. Lo que sucede, sea del signo que fuere, tuvo algún presagio. El presente está sometido al pasado y si las cosas sucedieron de una determinada manera es por algún motivo. Se han de rastrear las huellas para entenderlo. Que el pasado pese tanto sobre el presente se manifiesta en la preeminencia de la colectividad sobre la individualidad. La educación de los individuos es un proceso de socialización, de arraigo en los fundamentos del grupo, de inmersión en su dinámica.

La búsqueda de las razones del presente en el pasado comporta otra dimensión: que también el porvenir queda delineado, pero en el sentido de que estamos preparándolo para que suceda. «La profecía es memoria», dice Todorov (1999: 94). La experiencia americana manifiesta que no se trata sólo de someterse al otro, sino de que la ideología dominante sirva para entender la propia cultura, «aun si el “entender” sirve aquí para “destruir”» (1999: 109).

En lo que a lo religioso se refiere, el Dios de los cristianos predicado en



América es uno y universal, y no se somete a ser incluido en un panteón con otros. Al mismo tiempo, en la práctica devocional «es más bien un auxiliar que un Señor, es un ser al que más que gozar de él, se usa» (1999: 116). Se aprehende lo desconocido por su referencia a lo conocido, pero también lo nuevo que se conoce modifica la apreciación de lo anterior que se conocía. Lo conocido ahora llega a ser distinto de lo nuevo y de lo antiguo, y sin embargo se convierte en cauce para el despliegue de los dos. El español que vino a América pretendió imitar la vida de la metrópoli, algo que allí en muchas ocasiones le estaría negado. Sucedió, sin embargo, que no pudo hacerlo sino con los elementos del nuevo mundo. En el aborígen llegará a ser lo contrario: transmitir en lo nuevo las esencias de lo antiguo. Un caso a estudiar es el de Pedro Bohórquez, el Inca del Tucumán: español disidente, aborígen camuflado, cristiano de conveniencias. ¿No dependerá también su interpretación del marco ideológico desde el que se aborde la cuestión? Como escribiera Roger Bastide, «la cultura no se desarrolla por autofecundación sino por interfecundación» (1973: 11).

Las aproximaciones de la antropología a los fenómenos culturales tienen que ver con la comparación de formas. Según Michael Herzfeld, hay dos modos fundamentales: «o se intenta alcanzar una generalización de estructuras y principios, concebidos como más o menos universales, o se prueba, en cambio, analizar los aspectos creativos y mutables de las actividades humanas, reconociendo así el carácter provisorio de cualquier hipótesis de regularidad» (2003: 5). Nuestra aproximación, como la de Herzfeld, únicamente pretende lo segundo: intentar captar los aspectos comunes de un grupo humano que da a sus miembros «certeza de una sociabilidad colectiva», familiaridad, una cierta confianza grupal. Herzfeld lo denomina *intimidad cultural* (2003: 19): un terreno común donde pisar, una posición ante la vida, un *mundo*. Los pueblos apelan a su identidad de un modo impersonal, como si se tratase de la garantía que da entidad a su diferencia. Por lo que al caso concerniente respecta, cabe preguntarse si la sociedad resultante del mestizaje biológico e histórico configuró realmente su propia identidad cultural.

### 1.1. Omnipresencia, ambivalencia y polivalencia de lo primordial: el caso del mestizaje

El mestizaje en América no es algo que pasó, que sucedió en otro tiempo, sino lo que actualmente somos. Y esta es la cuestión: ¿hay realmente una sociedad mestiza? Y de haberla, ¿cuál es su identidad? ¿La tiene? ¿Está por hacer? ¿Está haciéndose? Hablamos no sólo de un rasgo étnico, sino del tejido mismo de la existencia. Si el mestizaje se caracteriza por algo es porque cuenta de un modo claro con un elemento propio de todas las culturas, pero aquí desplegado en forma peculiar: la movilidad a la que está sometida la propia identidad. Ésta no es algo fijo, sino móvil, como el signo de la vitalidad de un cuerpo. Cultura no es homogeneidad y las culturas se tejen a partir de las diferencias internas. Son precisamente éstas las que, «para hacerse viables en un espacio común, generan la ideología de la pertenencia a una colectividad y a un territorio» (García, 1992: 402). Veamos en nuestro caso, atendiendo a algunos criterios de la antropología social (cf. Berdichewsky, 2002: 85-133).

- a) Toda cultura tiene unos elementos mínimos que la caracterizan y que son los primeros que aparecen. La antropología los denomina *rasgos culturales*. Cuando alguien ve o experimenta uno de estos rasgos tiene la posibilidad de identificar a qué cultura pertenece ese elemento. Por ejemplo: las sandalias pueden ser un rasgo particular de una determinada cultura. Ahora bien, no son iguales las *ojotas* del Valle Calchaquí que las de Santiago del Estero, y éstas son diferentes de los *guaraches* mixtecos, y éstos de las *abarcas* castellanas. El rasgo es un elemento tan propio de la cultura que es muy difícil confundir una sandalia china con una ojota calchaquí. Y dentro de las ojotas calchaquíes, no son iguales las del valle que las del cerro. Muy probablemente las ojotas del valle tengan el mismo origen que las del cerro, y éstas que las santiagueñas, pero en el devenir se han ido diversificando.
- b) Hay series de rasgos que están en íntima relación entre sí y frecuentemente se utilizan y operan conjuntamente. La antropología los llama *conjuntos culturales*. De esta suerte, las botas, las espuelas, el

sombrero, el poncho, el facón, el pantalón, el lazo... son todos rasgos que constituyen el conjunto del *gaucho* que se viste así en los desfiles. Ahora bien, es muy posible que el conjunto que surge de la unión de todos estos rasgos, con algo común entre sí, no haya existido realmente nunca. De hecho, el modelo del gaucho tal como aparece en los desfiles es un conjunto cultural que apenas tiene algo de verificable como aborígen. El criollismo dimanante del mismo tiene que ver más bien con la época de la independencia, en la que se exaltan «valores patrios», pero no del lugar. El criollismo tiene mucho que ver con lo que Roger Bastide denominó nacionalismo *psíquico*, no estructural, es decir, «un sueño de seres vivientes», no «la expresión de una sociedad» (1973: 310). El aborígen, por ejemplo, verá en el gaucho la imagen del caballero patriota, pero



*Gauchos de El Cajón - Santa María - Catamarca  
Fiesta de San Antonio - 13 de junio 2001*

no se identificará plenamente con él, por tratarse de un nuevo modo de dominación. El gaucho de los desfiles es, en el fondo, el patrón; algo, por otra parte, que quizá más de uno desearía ser. De modo similar cabe decir que la imagen del gaucho que domaba y guiaba la tropa de animales no fue muy apreciada en los ideales patrios de los liberales del siglo XIX, quienes lo recluían en el ámbito de la barbarie del pasado frente a la civilización que se desea implantar (cf. Sarmiento, 1845).

La apreciación positiva del gauchaje aparece propiamente con el *peronismo*. Gracias a él las grandes masas populares de la Argentina profunda se integran en la vida nacional, particularmente las rurales, las que estaban en contacto directo con la tierra, excluidas de su posesión por una élite de patrones herederos de los héroes patrios. En el peronismo encontraron una «satisfacción sustitutiva», pero no real: les bastaba con sentirse ciudadanos de pleno derecho. El nacionalismo mitificado de los *descamisados* opera según el

mecanismo propio del realismo mágico: la creación de una realidad inexistente, que choca con el decadente nacionalismo-élite, también «más sentimental que estructural». Frente a la supremacía de la América del Norte y dada la fragilidad de la Europa de la segunda posguerra mundial -en la que no se puede apoyar-, la élite argentina pretende «asumir la dirección de la América latina contra la América anglosajona. Pero al mismo tiempo no se considera miembro de esa América latina cuyos destinos aspira a dirigir, ya que la ve como una América mestiza, una América negra o indígena y, en consecuencia, según su criterio, una América enferma. De aquí deriva una contradicción interna que no responde a una contradicción íntima de las infraestructuras sino que consiste en una contradicción entre dos sueños de grandeza: un sueño de superioridad y un sueño de alteridad» (Bastide, 1973: 310-311).



Gaucha del Cajón en Toro Yaco  
Fiesta de la Resurrección - Abril 2011

- c) Varios conjuntos culturales que tienen una base común constituyen una *rama cultural*. Por ejemplo, la sandalia, el traje masculino, el vestido de la mujer, la ropa de los niños y las niñas... forman la rama de la *vestimenta*. La *pava*, la bombilla, el mate, las ollas... son elementos que constituyen la rama de los *utensilios de cocina*. La *caja*, la quena, el charango, el palo de agua, las sonajas de cápsulas de fruta o de uñas de chivo... forman la rama cultural que denominamos *música*.
- d) Hay grupos humanos que relacionan *intrincadamente* y de las maneras más variadas diversos rasgos, conjuntos o ramas, incluso de niveles diferentes de la vida de un pueblo. La antropología denomina a estos fenómenos *complejos culturales*, en cuanto articulan diferentes elementos en un sistema unitario a partir de uno de esos elementos que resulta relevante. Así, el *maíz* se constituye en elemento indispensable del complejo alimentario en las culturas andinas y centroamericanas; el

*trigo* lo es en las culturas mediterráneas; el *mijo* en las culturas africanas; el *arroz* en las culturas asiáticas. Un complejo cultural es la danza con pañuelo, que puede darse en diversas culturas y en cada una de ellas con su peculiaridad. El complejo cultural es realmente un elemento «complicado». Por ejemplo, en la cultura occidental un complejo es el mundo del *automóvil*, otro la realidad virtual generada por la *cibernética*. Para las culturas de origen andino la *fiesta* es uno de sus principales complejos: en torno suyo se articula gran parte de la vida, pues su misma presencia tiene la función de revitalizarla. En la fiesta lo importante es el grupo. Y en él, el *centro no es ninguno*: en la fiesta nadie de los que participan es el centro. Por eso es normal que se pierda la conciencia de lo que en ella se hace y al día siguiente ninguno hable de los excesos que pudieron darse.

- e) Hay actitudes y modos típicos de actuar que asumen los miembros de una determinada colectividad ante ciertos hechos o eventos. La antropología lo denomina *esquemas culturales*. Así, por ejemplo, la gente del cerro es capaz de dejar cualquier empresa con tal de preparar adecuadamente la tierra al llegar la temporada de lluvias. Y en la época de la señalada todo se deja de lado para atender esta obligación. Igualmente, en carnaval todo puede esperar, excepto la diversión.
- f) Los esquemas culturales están cimentados sobre aquello que un grupo humano espera, quiere, procura, aprecia y gratifica el comportamiento de sus miembros. A esto denomina la antropología *valor cultural*. A todo valor corresponde un antivalor, por eso los valores-antivalores constituyen el *eje* de la vida de los grupos y los pueblos. Ejemplos de valores son la hospitalidad, el respeto por los visitantes, el compartir... Los antivalores correspondientes serían el rechazo, la falta de respeto, el egoísmo... Los valores y antivalores culturales no son necesariamente los mismos para todas las culturas. Por ejemplo, la dependencia de la mujer respecto del varón, que es un valor para muchas culturas, es más bien un antivalor para otras. El trabajo del campo, que es propio de varones en unas culturas, lo es de las mujeres en otras. Y cabe decir lo mismo de tejer, cocinar, cazar... La poligamia se practica en algunas culturas como respuesta a un valor: la generación de vida necesaria

para la subsistencia de la colectividad, o la protección de las mujeres.

Un caso particular a contemplar en Calchaquí es el régimen *sindiásmico* de muchos matrimonios en las serranías andinas, una especie de poligamia – quizá bigamia- difusa: un hombre tiene hijos «con» varias mujeres y una mujer tiene hijos que son «para» varios hombres. Es frecuente aún la vida seminómada, es decir, con dos residencias: una en los valles templados en la época de plantación, cultivo y cosecha, otra en el cerro durante el invierno, en cuyas laderas altas está el pasto para los rebaños. O en la zafra cañera durante la campaña y en el pago cuando ésta acaba. Los pastores, que se van arreando los ganados a lugares más altos han dejado mujer cultivando la tierra y tienen mujer en la zona de cerro, caso similar al de los trabajadores del ingenio azucarero (*poliginia*). Y algunas de las mujeres serranas bajan en carnaval al valle a «embarazarse», porque no pueden hacerlo en el cerro por motivos de endogamia. El hacerlo repetidas veces con distinto varón genera una especie de *poliandria*.

Al evaluar y emitir un juicio sobre los comportamientos es necesario ejercitarse para detectar dónde se encuentra la articulación de todos los elementos. Los enfoques culturales evolucionan con la misma condición humana, que se caracteriza por su movilidad. En nuestra aproximación no podemos quedarnos en el nivel de los valores-antivalores, que por lo general evaluamos según nuestro propio esquema, porque responden a otras cuestiones que no han de ser obviadas. De no ser así pueden seducirnos dos errores: o que consideremos un hecho como algo que ha de seguir siempre como está por ser «cultural», o que nos confundamos a la hora de entrar en relación con ciertos comportamientos que no «armonizan» con nuestro esquema.

- g) Dado que las culturas se componen de elementos plurales, incluso de diversos ejes, de lo que se trata es de encontrar el lazo que les une. En algunos casos puede no existir, o no estar claro. A este sentido y horizonte unificador denomina la antropología *enfoque cultural*. Así, para ciertos grupos lo comunitario es un enfoque, mientras que para otros es lo individual. Y esto se refleja en las relaciones, en la edificación de las casas, en el cuidado de las mismas, etc. El enfoque cultural de los pueblos tradicionales en régimen de subsistencia está

impregnado del talante comunitario y referido a la tierra como ámbito fundamental para la subsistencia. La supervivencia individual depende del respeto de unas normas comunes, referidas al respeto del grupo humano que nos alberga y el cuidado de los recursos naturales que hacen posible que la vida se sostenga. Así, el grupo controla los comportamientos individuales y cualquier individuo se sentirá dentro [o fuera] de un orden establecido en el que ha de ocupar su lugar. Cuando haya fiesta será para todos, y comerán y beberán, pero de un modo controlado por el cálculo de los excedentes de producción: será en ciertas fechas y en determinados lugares. Y cualquier otro comportamiento estará marcado por dicho criterio. El enfoque cultural es lo que constituye la base para la edificación de la *identidad* de un grupo.

¿Qué sucede hoy, por ejemplo, con la sociedad de consumo incrustada en sociedades tradicionales? La interpretación de la naturaleza de un modo atomista y mecánico es una característica del mundo moderno. El *homo oeconomicus* se desarrolló sobre la base de la «razón mecánica». Hay quien dice que la política y la economía de los siglos XVII y XVIII se cimentaron «en un supuesto orden natural interpretado desde los principios del atomismo y la mecánica» (Naredo, 1992: 128). El triunfo del mecanicismo *desnaturalizó la naturaleza* «como conjunto orgánico constitutivo de un orden natural a emular y respetar» (1992: 126). La evidencia manifiesta que la idea de naturaleza que los europeos traen a América con frecuencia poco o nada tiene que ver con los modos andinos de relacionarse con la Madre Tierra. Más que de administrar un patrimonio que ha de ser respetado derivó en la explotación de un recurso que utilizaremos en lo que consideramos nuestro beneficio.

En el nivel global han cambiado los valores de las denominadas «sociedades tradicionales», pero en lo concreto no lo ha hecho el enfoque cultural. Los grandes movimientos de migración del interior hacia las ciudades desde los años '50 permitieron un cierto conocimiento y una leve ruptura del aislamiento «invertido» del mundo andino, que no siempre significó la equidad en el rango de ciudadanía. Aislamiento a que fue sometido y quizá continúe siendo de parte de la «periferia colonial» que luego se convirtió en centro y denominó todo lo que no estaba cerca suyo como «el interior». Esta simbiosis

«invertebrada» del interior con la capital desembocó en el desarme de las economías regionales. El nacionalismo exaltó el fervor por la patria, pero una patria con matices muy sectoriales, con frecuencia uniforme, absorbente, que fagocita más que integra. Esto influyó decididamente en la educación y continúa incidiendo en los planes ministeriales al respecto, que no promueven la inserción de la educación moderna en el contexto de las tradiciones de los pueblos, ni el encuentro entre los contextos culturales del discurso académico y el saber de la tradición. Pienso que el aporte de la escuela ha de integrarse en el dinamismo tradicional de los pueblos, para contribuir a su despliegue, de modo que respondamos a las «dualidades, confusiones o dilemas no resueltos» que provienen de su olvido o su desconsideración (cf. Tomé, 2003: <http>).

El mundo moderno ha desarmado los modos tradicionales de las economías subsistencia sin integrar al individuo en su régimen de vida productiva, pero haciéndolo sujeto consumidor de sus productos. Ha comercializado por ejemplo el alcohol, que ya no es un recurso para un lugar y un momento determinados, sino que está en el mercado para su consumo a cualquier hora y a costo accesible. El hombre moderno ha ganado en libertad individual frente a los enfoques comunitarios de las sociedades tradicionales, pero en el caso calchaquí el desvalimiento a que se ven sometidos sus habitantes por la visión individualista de la sociedad los desampara. De ahí una de sus consecuencias: no se ha logrado que todos los hombres ganen en libertad individual como posibilidad de discernimiento personal y opción propia por el bien común, más cuando a ciertos grupos de poder les interesa manejar a la mayoría como masa. La libertad individual en un mundo mecanicista tiende, además, a la acumulación y el acaparamiento, esto es, al individualismo. He aquí la razón clave: se han roto ciertos códigos. Por ejemplo, la razón del cultivo de la tierra en las economías de subsistencia es la búsqueda del producto como base del sustento, no del beneficio como rédito económico, algo básico para entender el sentido del trabajo de la tierra. Un detalle interesante: no prosperan fácilmente los invernaderos, porque no se debe «molestar» a Pachamama en su descanso. Está implícito, además, el valor de la reciprocidad, al que se ha de someter incluso el rico, es decir, el dueño



de los excedentes, porque existen unos mínimos *derechos del pobre*<sup>2</sup>. Esto no parece atenderlo ni tenerlo en cuenta el mundo moderno. Una sociedad como la argentina, articulada desde el siglo XIX como agropecuario-exportadora, difícilmente puede integrar lo aborigen. Y la radicalización contemporánea de las explotaciones mineras generan, además, desequilibrios difícilmente integrables en cualquier proyecto de sustentabilidad medio-ambiental.

Cualquiera de los elementos que hemos mencionado está atravesado, equilibrado, dinámicamente puesto en acción dentro del enfoque que les armoniza. Por ejemplo: los colores son interpretados en cada lugar dentro de un enfoque peculiar, signado por el grupo y la tierra. El variopinto colorido de los trajes andinos lo manifiesta. La preponderancia del rojo y del amarillo en sus diversas tonalidades, del fuego y el sol, es obvio para las poblaciones donde lo ígneo y lo solar son estrictamente necesarios todos los días [el frío arrecia en los lugares altos cuando las nubes tapan el sol], mezclados con los variados colores de la Madre Tierra.

### **1.1.1. Mestizaje e identidad**

La identidad cultural no es un dato en Calchaquí, sino un hecho dinámico consecuencia de un proceso inconcluso, largo, inacabado: no se ha concretado una *integración* cultural en la que todos los grupos hallen familiaridad. Integración no es síntesis, esto es, suma de individualidades, sino la generación de algo nuevo de parte de un grupo que se identifica con un modo de vivir. Para formar parte de la identidad cultural de un grupo se requiere aceptar su enfoque, a saber: vivir un determinado tenor de vida en la experiencia cotidiana, sentirse efectivamente perteneciendo al grupo que lo encarna y ser aceptado por los demás como miembro de él. Si falta alguno de estos elementos la identidad o no existe, o de existir está amenazada, o en proceso de perderse. La identidad la da fundamentalmente el enfoque cultural, el sentido que sostiene la vida social de un grupo humano, por lo general y tradicionalmente desplegado en un territorio donde habitaban personas con

---

<sup>2</sup> Edward P. Thompson acuñó la expresión «economía moral de los pobres» tratando el tema de las comunidades rurales inglesas del siglo XVII (1971: 76-136, cit. en González Alcantud y González de Molina, 1992: 34-35).

unas características tipológicas determinadas, con una lengua en la que expresarse, con unas costumbres desde las que entenderse.

El calchaquí actual no tiene otra lengua que el castellano, pero su lenguaje es peculiar. Por otro lado, el quechua nunca fue su lengua, sino la de una minoría dominante, y de la suya -el kakán- apenas quedan topónimos y antropónimos. Tampoco es su identidad la del indigenismo incaizante contemporáneo. Desde el punto de vista de la bioantropología, los tipos humanos son de lo más variado. En cuanto a las costumbres, con frecuencia se hallan mezcladas y mixturadas, por lo que uno no sabe bien si se trata de algo originario o la concreción de denominadores comunes con lo que vino y que se mantiene en constantes afines.

Esto manifiesta algo peculiar de las culturas: no son cotos cerrados, enclaves estancos, realidades impenetrables. Más bien están siempre en movimiento, en desarrollo, en situaciones de relación: interactúan unas sobre otras y de modo recíproco, incluso globalmente. Las culturas nacen, crecen, se mantienen, maduran, se desarrollan, se transforman, se relacionan, cambian. Cuando esto no sucede decaen y mueren junto con el grupo y el sistema social que les dio origen. Las culturas son procesos vitales que se influyen mutuamente, estableciendo entre sí una complicada dinámica de relaciones, en ocasiones armónicas (grupos distintos se tratan como iguales), con frecuencia conflictivas (de supremacía e inferioridad, de dominante y dominado, de colonizador y colonizado).

Hay en la actualidad una situación de relación intercultural que, *mutatis mutandis*, puede ilustrarnos. Consiste en que el sujeto de una cultura se traslada dentro del sistema social de otra cultura. Es el caso del vallisto que se va a la ciudad. En ella, por el momento, no entiende ni puede vivir plenamente el sentido cultural que los miembros de esa sociedad dan a la vida; pero en esta nueva situación tampoco puede vivir de acuerdo al sentido que le dan los miembros del grupo social y cultural al que pertenecía. Su antiguo grupo ya no lo reconoce y el nuevo grupo no lo acepta y hasta lo utiliza<sup>3</sup>. Esta situación, provocada por un grupo socio-cultural envolvente, en

---

<sup>3</sup> Cuando algún vallisto emigrado regresa a su pago con hijos nacidos en la capital suele hacerlo con cierto aire de superioridad. Hay una expresión vallista que refiere la situación: «kolla bajado del cerro a ponchazos», esto es, ausente de su pago

el que los individuos aislados se ven forzados a entrar por presiones de diversos tipos, genera «anomia cultural». Quienes la viven tienen que soportar una considerable dosis de sufrimiento. Y, si no lo superan, pueden caer en cierta *esquizofrenia cultural*, es decir, vivir un mismo evento a veces con las características de una cultura, a veces con las de otra. Es lo que sucede actualmente en grupos de las periferias de las ciudades o emigrados en otros países<sup>4</sup>.

¿No será esto ilustrativo de la situación sufrida por la desubicación cultural aborígen en un mundo que no fue el suyo, que le fue impuesto y desarmó el propio, que aún no ha logrado integrar en uno *nuevo*, esto es, auténticamente «de uno», hecho suyo con lo distinto, criollo? Más aún, ¿es la situación de que hablamos reflejo sólo de dos mundos «encontrados» que no logran conexión, o es más bien un cúmulo interminable de historias de lo más plural por ambas partes? ¿Eran acaso unidad los mundos aborígenes del siglo XVI? ¿Lo eran los españoles?

### **1.1.2. Identidad y criollismo**

Simón Pedro Arnold, monje benedictino que vive en Chucuito (Puno-Perú), refiriéndose a los Andes peruanos dice que la sociedad andina se caracteriza

---

por tener que ir a ganarse la vida en otro lugar y no aceptado fuera de él.

<sup>4</sup> Con letra de Néstor Gea y música de Sergio Castro, canta Bruno Arias este tema, grabado en el disco *Coya en la ciudad* ([http://www.cmtv.com.ar/discos\\_letras/show.php?bnid=1521](http://www.cmtv.com.ar/discos_letras/show.php?bnid=1521)):

«Venderé la última tierrita de colores, / cansado de ser la diversión para turistas. / Basta de socavones y de cosechas magras, / junto con la miseria dejo mi Pachamama.

Llegaré a Retiro y cambiaré mi idioma, / quichua de mis parientes de Iruya y Pozuelos. / Seré un inmigrante que no tendrá memoria / A quién puede importarle de donde provengo.

Mudaré mi poncho por ropa ciudadana / y con tono porteño encontraré trabajo. / Seré un albañil, seré un basurero, / seré una sirvienta sin pucarás ni lanas.

Iré desde mi villa al bar de los domingos / y soplaré mi sikus para saber que existo. / Mientras otro paisano chayando todo el sueldo / recordará su origen al frente de un espejo.

La ciudad me duele cuando entona el himno, / porque en sus estrofas no encuentro a mis hermanos. / Los mártires caídos por la tierra y la simiente / y mis ojos puneños tan indios que no entienden.

Cada 12 de octubre ¿qué festeja la gente?».

por un funcionamiento *insular*. El imperio incaico, no obstante su extensión, se edificó como una isla, con un cierto aislamiento marcado por la cordillera, en cuyos valles interiores desplegó su actividad entre múltiples y diversos grupos culturales. La llegada de otra cultura conquistadora tuvo como característica fundamental la *diferencia*, una obligada e irremediable condición de alteridad que ocasionó en muchos casos la identificación entre grupos aborígenes diferentes para enfrentar a un enemigo común. La colonia, sin embargo, no cambiará la condición andina de insularidad, entre otras cosas porque hubo grupos que adhirieron a los españoles como modo de reivindicarse frente al imperialismo incaico. Los Andes seguirán siendo «otro mundo» con diferencias bien marcadas en su interior. Así parece ser aún (cf. Arnold, 1997: 25-26). Fue el enemigo común del invasor lo que aunó las diferencias internas de diversos grupos aborígenes sin que se diera verdadera unidad cultural.

La denominada *sociedad colonial* emerge «como un archipiélago de culturas, razas y clases sociales, cuyo relativo mestizaje biológico no se refleja en una síntesis cultural, sino más bien todo lo contrario» (Arnold, 1997: 26). Este variopinto panorama entra a formar parte en la consideración del *criollismo*, como ya se insinuó más arriba. ¿Quiénes son los criollos? ¿Quiénes son los verdaderos «habitantes» de la nueva sociedad? ¿El hijo del conquistador, que ha de justificar su condición de poseedor de la tierra: primero ante los aborígenes, después frente a la metrópoli? ¿El mestizo? ¿Qué decir del indio en sus diferentes configuraciones culturales? ¿Qué papel juega la religión en este proceso?

La difusión del cristianismo trajo consigo el *repliegue social* de lo autóctono. Socialmente el criollo oficial somete al indio: la relación es de empleado frente a patrón. Esta realidad encubre, sin embargo, un movimiento clandestino: oficialmente lo aborígen queda recluido en lo inferior por medio de la sumisión, pero es esta misma sumisión la que hace posible su pervivencia frente a la presión de las formas vencedoras. Más aún, pervive en éstas. Es el proceso que ya hemos considerado anteriormente, pero que requiere una especial atención en este momento, sobre todo en lo que al tema de la *inculturación* se refiere: el rostro de la cultura americana actual tiene que ver con este proceso de ocultamiento y pervivencia, de transformaciones y

continuidades, de adaptaciones y resistencias. No estamos ante algo oculto por ser arcano, sino por ser evidente. Lo natural, la naturaleza misma (*φύσις*) gusta de ocultarse, diríamos en una interpretación heideggeriana de Heráclito. En ese ocultamiento combate la verdad y en esa lucha (*πόλεμος*) emerge constantemente: lucha *física* en la que está en juego el origen. Ante este origen nos ubicamos: queremos contemplarlo en su dinámica de ocultamiento y exposición. La verdad está ahí dentro. Genuinamente libre (*absoluta*), no se deja encerrar por nuestras visiones, demasiado fijadas en perspectivas. Por ello la aproximación no puede ser directa, sino *oblicua*, circundante, espiral. Porque la verdad no ha de buscarse lejos, sino en la proximidad.

Esto queda reflejado, según mi parecer, en el siguiente relato:

«Benito Condorí había perdido sus llamas, y aquella mañana fue a buscarlas al cerro, preocupado, pues el puma estaba haciendo daño. Mientras se encaminaba para el cerro junto a su perrito, sacó su *chuspita* y se puso a *coquear* para tener ánimo. Cuando llegó al cerro el sol estaba bien alto, buscó sus llamas en la pampita de las *chillaguas* y no estaban. Después en el campo de los *irus* y tampoco. A la tardecita llegó a la *abrita de la apacheta*, hizo su oración a la Pachamama y dejó su *acullico* de coca debajo de una piedra.

El sol ya estaba de tarde y la noche se acercaba. Entonces fue al puesto para pasar la noche y seguir buscando al otro día. Se abrigó con su ponchito y se durmió. Cuando estaba profundamente dormido tuvo un sueño...

“De la apacheta vi como si naciera de adentro de la tierra una mujer en forma de árbol como *queñua*. Sus pies quedaron en la tierra como raíces, su cuerpo era el tronco y las ramas y sus cabellos eran las hojas. Y diciéndome me habló:

- *Yo soy la Pachamama, yo soy toda y estoy en todo. Mirá mis pies: ahí están tus antepasados.*

Y me dio una escalera hecha de pan y me dijo:

- *Sube y escucha mi corazón.*

Yo subí y vi un cielo muy azul y un olor a *coa* invadió todo el lugar. Acerqué mi oído a su seno y escuché las voces de mis hermanos y hermanas huérfanos que vagan por el mundo porque han perdido a su madre. Bajé del árbol y se hizo viento. Sus cabellos se transformaron en plumas y voló un cóndor. De su cuerpo se hizo una vicuña y de sus pies una serpiente que se perdió para adentro. Y todo el lugar donde ella había estado se convirtió en una hermosa *chacra* donde maduraban las mejores papas, maíces y *quinoas* que han visto mis ojos.

De repente, ahí no más, me desperté de mi sueño y estaba amaneciendo. Y contento me fui a buscar mis llamas y las encontré pasteando tranquilas en el *ciénago*. Las conté y no faltaba ninguna. Las

rodeé y me volví para el rancho junto a mi perrito. Cuando llegué le conté a mi compañera Lidia:

- *Anoche me soñé con la Pachamama...* (Pliego, 2003: 39-40).

Quien sueña, Benito Condorí, es una persona que en nuestro enfoque cultural diríamos religiosa. Su relato es similar al sueño de Jacob (Gén 28, 10-16). Ambos reflejan un mundo recreado por los sueños. Benito lo hace con las imágenes propias de su universo cultural. En los sueños se presiente la posibilidad, ésta se adelanta. «Anoche lo soñé a usted», suele escucharse con frecuencia. «Lo soñé lindo» o «lo soñé feo», son sus adjetivaciones. La persona soñada, si está viva, me necesita; si ya falleció, puede que le falte una oración, o «hay que mingarle misa». «Anoche me soñé con la Pachamama» es como decir que la necesito, que ella misma me reclama, que está viva y presente, que está en mí, que yo soy en ella.

El sueño es la apropiación de un deseo: Benito quiere saber dónde se encuentran sus llamas. La escalera de pan, figura propia del día de las almas, es símbolo de una convicción: la necesidad del contacto con lo alto, del ascenso y del descenso, de la cercanía con la vida que nos trasciende. El símbolo del sueño es, en este caso, Pachamama, una *mujer* en forma de árbol, de *queñua*, planta de fuertes raíces, dura frente a la sequía y los hielos, que rebrota cada primavera, incluso después de años oculta: no hay adversidad que la venza ni violencia que anule la fuerza de la vida en su interior. Ella es la madre de todo, eje del mundo, todo está en ella y ella «todo lo da». ¡Pobrecitos los hermanos que han perdido el cobijo de la madre, huérfanos de identidad en mundos lejanos! ¡La madre también sufre: lo dice su corazón!

La realidad del mundo andino participa de un cierto carácter *onírico*, que tiene que ver con la vitalidad de lo indefinible, de lo que no se deja atrapar. Los sueños también son fenómenos: refieren un sentido autónomo no puesto por el yo y tienen que ver con las condiciones de posibilidad de la experiencia de realidad. Los símbolos no son ideas: no regulan actos de conocimiento, sino disposiciones del sujeto. Por ello se encuentran en el umbral consciente-inconsciente. En la medida en que la mente se abre por el sueño a las dimensiones de lo numinoso, se libera de temores. «La tierra todo lo da –canta Atahualpa Yupanqui-, con tal que la quieran, la rieguen, y le

canten los hombres y las cosas al caer la tarde» (1965: 73). Ella nos lleva como las alas del cóndor, abre la entraña de su riqueza (se hace vicuña, signo de prosperidad), revela los misterios del arcano (es serpiente). Pachamama desea dárnoslo: basta querer e imbuirse de su reciprocidad, porque ella «no da así nomás».

## **1.2. Actualidad de la cultura matriarcal**

Pachamama es madre: en ella enraiza la vida. La imagen de la mujer es la imagen de la madre. Una cultura matriarcal se caracteriza porque la mujer es el núcleo de la unidad social. Pero no cualquier mujer: la mujer que es madre. Es la madre la que cuida de los hijos. Hay quien sostiene que la mujer de la prehistoria, por ejemplo, no se vinculaba al varón, sino que ella sola cuidaba de sus hijos y se constituía en unidad económica del grupo (cf. Mayr y Ortiz-Osés, 1989).

En las sociedades de la América andina se da el fenómeno que podríamos denominar «fijación materna». En el mundo calchaquí la imagen simbólica de la madre circula por doquier. Quizá haya sido también cauce de su talante infantil, necesitado de protección. Pachamama es el símbolo de la gran filiación. Vida y muerte giran en torno de la imagen genesiaca de la madre proficua: activa y creadora, receptiva y receptora. Su símbolo es la mujer anciana, colmada de hijos y de años, que ha dado vida y triunfado sobre la adversidad, que ha procurado que la vida prospere.

Pachamama es el *lugar del saber*: ella revela los secretos de su corazón. La realidad no está cerrada, no ha sido hecha de una vez y al principio: se genera, nace, crece, es más de lo que aparece. Este «ser más» no es sólo una sumatoria, sino el signo de la distinción, la diversidad, la posibilidad. Para acceder a la más profunda realidad hay que sumergirse en lo distinto, hay que acercarse a escuchar sus secretos. Lo distinto no es aquí lo extraordinario, sino que se encuentra en lo cercano y se conoce a través de ello. Por eso hay que abrir el arcón de los sueños y volar con las alas del cóndor.

La llave para abrirlo y emprender el vuelo se refleja en el simbolismo del espacio. Pachamama es también árbol, *axis mundi*. Ya hemos visto la

significación de la cruz en el mundo andino: la visión de la realidad constituida por niveles. Como ha escrito Huston Smith, «hablar de niveles implica espacio y todo espacio supone, a su vez, distancia y, en consecuencia, separación» (Smith, 2001: 38). Esto no quiere decir que se trate de espacios desconectados unos de otros. Al contrario, se hallan implicados todos en todo, y eso resulta bien cercano en la vida calchaquí. La realidad que refiere el simbolismo no es espacial ni temporal, pero no podemos evitar su referencia. Más bien es lo único que nos permite hacernos cargo de las diferencias.

En sus formas *ayjaña* (palos iguales) y *chakana* (a modo de escala), el simbolismo de la cruz muestra tres dimensiones que generan seis direcciones: un eje vertical (arriba-abajo) y dos horizontales, uno lateral (derecha-izquierda) y otro longitudinal (adelante-atrás). El eje vertical es el *axis mundi* y atraviesa todos los planos. La parte inferior del eje arraiga en la tierra, la parte superior se prolonga en el cielo: de lo limitado a lo infinito, y lo infinito que se concreta en lo limitado; de lo concreto a lo absoluto, y lo absoluto que se manifiesta en lo concreto. El eje del mundo hace de la vida una continua posibilidad concreta, cuyos horizontes hemos de adivinar, porque admite en lo fragmentario infinitas posibilidades.

Desde esta perspectiva, todo es *sagrado*, porque la referencia axial del mundo no se puede limitar a un espacio y a un tiempo, sino que atraviesa todos. Y, a la vez, todo es *profano*, porque está implicado en la base misma de la cruz, en la concreción de lo infinito, en la manifestación de lo absoluto. Los ejes horizontales son los que marcan la posibilidad del equilibrio y se extienden en todas las dimensiones del espacio. El transversal representa el espacio y sus posibilidades. El longitudinal lo que fue y lo que será: pasado y futuro. La contemplación del pasado y del futuro en un mismo momento es el símbolo de la plenitud, el centro de la cruz, la intersección donde confluyen los opuestos (cf. Guénon, 1987).

El simbolismo de la cruz refleja una constante: la inmanencia de lo supremo en el mundo, su *transversalidad*. De ahí también la caducidad de sus formas, o su transitoriedad: los símbolos se cargan y recargan constantemente de significados. Está reflejado en la vida concreta del hombre del cerro: libre y, a la vez, atado; su espacio vital -la inmensidad andina- no conoce límite, pero en cuanto sale de él se desubica. Libre, pero uncido a su



universo simbólico, íntimamente apegado a su geografía. Nunca resignado a abandonar su suelo, se explica también su sometimiento<sup>5</sup>. Lo que no entiende lo llega a comprender incorporado a su mundo mágico. El paisaje forma parte de la vida, de tal manera que los modos de vivir aparecen como parte del paisaje mismo. Un mundo entre nostálgico y mesiánico, melancólico y esperanzado. Atahualpa Yupanqui lo reflejó en su *Cerro bayo*: «Las leyendas que corren todavía en el rumor confidencial de los pueblos andinos guardan la clave del misterio cósmico, estableciendo vinculaciones entre sol y tierra, entre hombre, pájaro, vicuña y árbol. Dicen que la vez que estos elementos vuelvan a entenderse como antes, a penetrar su lenguaje, igualar sus destinos y su sentido de eternidad, entonces la felicidad se extenderá por el mundo» (1965: 90). Por eso quizá en los cerros se entienden casi sin hablarse, al recaudo de un fogón, «ni más libros que la tierra y sus caminos, el pajonal y las aves, las piedras y las nevadas, el viento y el cielo azul» (1965: 90-91). «Para ellos, un silencio es sí y otro silencio es no, según sea», escribió B. González Arrili (1924: 66).

Se refleja este enfoque de la vida en las fiestas, sobre todo en la «fiesta larga», en carnaval. «Toda la raza de los Andes está dispuesta a largarse a las villas, a los caseríos, a los boliches, a las carpas, dondequiera que suene un bombo, un tamboril, una guitarra, algo que traiga en alas de las danzas nativas un aire que refresque el alma y prepare la vida para futuras angustias y nuevas esperas» (Yupanqui, 1965: 99). Al fin y al cabo el tiempo se mide por el ritmo natural de las estaciones.

## **2. LAS APORÍAS DE LA POSIBILIDAD**

El relato de Benito Condorí viene a ser la imagen de un *palimpsesto*. ¿Qué se habrá escrito primero en él: el relato bíblico o su mundo cultural? «Su mundo», no cabe duda. Pero ya éste tampoco se entiende sin el sueño mismo de Jacob en su interpretación cristiana. El hecho invita al encuentro entre las tradiciones, quizá del modo como –hipoteticemos– pudo darse en otro tiempo.

---

<sup>5</sup> Muchos de los supervivientes de las deportaciones de Calchaquí tras las guerras quilmeñas regresaron tiempo después a trabajar en las encomiendas.

Nuestro propósito viene siendo hacerlo desde la filosofía. Esto comporta una cierta *transformación filosófica*. He partido del contexto calchaquí. Me adentro ahora en un intento de proximidad filosófica con este mundo. Puede tornarse una *aporía*, un problema de difícil solución. Incluso engloba considerables antinomias. A éstas se acerca, sin embargo, el lenguaje del símbolo, conjugando contradicciones y mostrando su apariencia<sup>6</sup>.

## 2.1. Todos los mundos son continuos

En uno de sus escritos Raúl Fornet-Betancourt dice lo siguiente: «para nosotros no es América el lugar histórico donde, como se suele repetir con insistencia interesada, se encuentran únicamente dos mundos. América no es el resultado del encuentro de dos mundos. Es más bien un complejo mosaico de muchos pueblos y del comercio de otras tantas tradiciones. Por eso se impone un movimiento de aprendizaje que nos permita “des-cubrir” realmente la realidad americana en su originaria pluralidad» (Fornet-Betancourt, 2001: 73).

América ha de ser leída en clave intercultural. No interculturalidad de dos mundos diferentes entre sí pero con uniformidad cada uno de ellos (aborigen y español), sino con una gran pluralidad y labilidad cada uno en su interior. El fondo reflejado en el relato de Benito Condori, así como en los diferentes textos señalados en los capítulos II y III, reclama de nosotros, sin embargo, sacar a la luz algunas pistas para la filosofía. Ésta ha de considerar en América dicha perspectiva. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿En qué consiste?

Se trata, en primer lugar, en dialogar con un *logos* diferente: un diálogo que sea *dialógico* para que pueda llegar a ser también *dialéctico*. No se trata de interpretar la propia realidad desde el *logos* filosófico occidental, tampoco de hacer arraigar el denominado *logos* filosófico occidental en otros mundos. Se

---

<sup>6</sup> Consideremos el término *aporía* con sus múltiples matices en filosofía. Para Aristóteles es un problema por resolver, entendido problema en sentido intelectual: algo a lo que hay que responder. Para otros, sin embargo, es un camino cerrado. La lógica moderna habla de la *aporía* como una dificultad de la que no se puede salir, un problema insoluble. En la mitología griega *Poros* (camino, vía) es hijo de *Metis* (prudencia, también perfidia) y de *Zeus* (el padre todopoderoso). De *Penia* (pobreza, ausencia de determinación) engendra a *Eros* (deseo, amor), quien parece conjugar los conflictos más marcados.

trataría más bien de posibilitar que desde los mundos latinoamericanos fluya un modo de pensar que se articule como filosofía, esto es, que haga su aporte «a la tradición ya constituida y consolidada en otras culturas» (Fornet-Betancourt, 2001: 65). Para alcanzar esto no podremos dejar de lado el marco formal y metodológico de la filosofía que conocemos, si bien teniendo en cuenta que lo que pretendemos es un acceso discursivo a horizontes de vida y pensamiento plurales y diferentes, en cuya indagación pueden servirnos marcos formales y metodológicos tradicionales, de los cuales quizá hayamos de desprendernos al encontrar otros más conformes al horizonte vital y al tiempo histórico correspondiente. «Esta empresa sólo es posible en diálogo con otras visiones filosóficas. Debe de profundizar y cultivar una actitud de aprendizaje a partir de todas ellas... una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, pero sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso» (Panikkar, 1990: 84).

La filosofía ha sido en ocasiones verdaderamente precavida, por no decir reticente, hacia ciertos mundos. Al igual que la mente se constriñe al cerrarse en un punto de vista particular, así la filosofía se empobrece en la parcialidad. Por eso ha de buscar la *continuidad de los diversos mundos*, esto es, sus razones, aunque puedan ser contrapuestas. Es una prevención contra la fosilización del pensamiento. Quizá lo diferente no sea sino manifestación de lo oculto y lo opuesto otra cara más de la infinitud de lo real, de la pluralidad de mundos.

Esto supone aceptar algunas cuestiones que ponen en crisis nuestra filosofía tradicional:

1. En su raíz occidental, la filosofía es un proceso inquisitivo, crítico, discursivo. El mundo andino es más bien contemplativo, receptivo, intuitivo. Pachamama es su símbolo. Para un occidental trabajar es hacer, para un calchaquí es acoger; para aquel es dar y construir, para éste es recibir y aceptar.
2. El mundo andino se halla profundamente enraizado en sus tradiciones. Educar es transmitir las tradiciones, iniciar en sus procesos. Por tratarse de un mundo intuitivo se da la paradoja de que sus miembros

son verdaderamente capaces para el aprendizaje de las ciencias. Sucede, sin embargo, que en muchas ocasiones quienes han pasado por el molde de los estudios occidentales dejan de lado las tradiciones, en cuyo seno se desarrolló su misma capacidad. Es curioso observar lo agudos que son para el aprendizaje de la informática, que sin embargo suele alejarles de su mundo originario.

3. El hombre andino ve la realidad como objeto de obediencia y humildad, no de manipulación y transformación. Esta es una cuestión que tiene poco que ver con el afán occidental de «cambio». Las grandes empresas de ingeniería fluvial, de construcción de presas y embalses gigantescos, de mecanización del trabajo agrícola, de explotación minera a cielo abierto, de agricultura y de ganadería intensivas... no caben en esta mentalidad. El ahorro no es denominador común, porque el ideal es la subsistencia en el seno de la comunidad con lo estrictamente necesario. Y los sobrantes son destinados para el trueque, no para la venta.
4. La interculturalidad americana es predicable también del mundo andino, donde hoy conviven bajo el término *criollo* el aborigen, el mestizo, el cholo y el gringo. Se trata de una colectividad plagada de heridas y contradicciones, con una historia de conflictos presentes, latentes o inconscientes. La función de la filosofía ha de ser, en este sentido, autocrítica y terapéutica: humilde toma de conciencia de la realidad y paciente apertura a la integración intercultural para contribuir a generar un mundo siempre abierto a la intrínseca condición de la identidad dinámica.
5. La filosofía ha de ensayar en los Andes, y en expresión de Arnold, la vía de la *interioridad sapiencial* (1997: 113). Una filosofía forjada en la escucha, en la realidad frecuente de un pueblo sin hogar que necesita del amparo y la hospitalidad. No de la adulación del *romántico indigenismo*, sino de la acogida del otro como hermano. El pensamiento occidental tiene la oportunidad de purificarse de su conciencia inquisidora, de su actitud colonizadora, de su mesianismo economicista... para acoger en su seno el talante de un mundo silencioso, pausado, sin prisas.

## 2.2. La posibilidad es continua

«Los hombres guardamos para siempre un respeto sagrado por el niño que fuimos cuando todavía ni los pensamientos ni los valores se habían perdido del mundo emocional» (Sábato, 2002: 127). Tiene que ver esta apreciación con aquello que García Márquez denomina «un sueño tan nítido que no podría separarlo de la realidad» (2002: 323). La posibilidad es continua, no obstante los fracasos, porque admite infinitos posibles. Es lo propio de lo verosímil y de lo fantástico. En los Andes, por el hecho de que lo asombroso es lo natural, parece como si lo insólito fuera siempre posible. Es la identidad secreta de este «nuevo mundo». Ciertamente es *nuevo*, por las razones expresadas y comentadas de los *plurales culturales* en que nos movemos. En él se ha puesto cuerpo a múltiples proyectos fracasados. Y en él podemos encontrar alguna posibilidad no explorada por la filosofía. Lo refleja, sobre todo, la poesía popular.

En Calchaquí la *baguala* es su prototipo. Idealmente es un canto tritónico: «tres notas, equivalentes a las de un acorde mayor, se agrupan preferentemente en pies binarios, en estado fundamental o contraídos, siguiendo textos más o menos informes, o poesías con forma de Vidala (coplas con alternado de estribillos), con lo que la melodía adquiere una forma de composición bastante armoniosa» (Aretz-Thiele, 1946: 171). Para entender la vida no hay que salir de ella, y el filósofo tradicional parece adolecer de esta condición: considerado como un hombre *fuera de lo común*, el filósofo llegó a hacer alarde de ello. Por no ser «de lo común» se le escapa «lo ordinario» y por eso no acaba de llegar a su «fondo». El descubrimiento de estos mundos reales pero ignorados, posibles en lo fragmentario, se da en el canto popular de la *baguala*, que es como el caballo salvaje («bagual»), sin domeñar, no domesticado.

«Pa cantar bagualas  
no cuenta la voz.  
Sólo se precisa  
poner en la copla  
todo el corazón»,

canta Atahualpa Yupanqui en su *Baguala del pobrecito*. No se cantan

«mientras haiga sol:  
andando y de noche  
rodeao de silencio  
se canta mejor».

No hay que ir más allá, sino más acá, al ritmo de la vida con sus tropiezos:

«Golpeando las piedras  
mi buen marchador,  
como si marcara mesmo  
los latidos de mi corazón.  
Y en los guardamontes  
haciendo el tambor,  
con mis esperanzas y mis lejanías.  
Si habré cantau yo...»

(Yupanqui, 1991: canción 1-*Baguala del pobrecito*).

La copla revela el mundo de una forma directa, sin preocuparle el estilo de la voz, a puro grito, como hace el hombre de adentro, como el paisano del cerro. En ellas van, como a caballo, sentimientos y emociones, la admiración de un paisaje y la dureza del campo, engaños y desengaños, sabores y sinsabores, el lamento del pobre y la soledad del serrano.

«Las coplas de la soledad,  
caminos que caminé.  
Me han golpeao todos los tiempos.  
Herido de coplas la vida pasó.  
En una cueva del cerro  
escondí mi corazón,  
pa' qué lo quiero conmigo,  
si sólo me ha dado trabajo y rigor.  
Con el lucero del alba,  
las cuestas repecharé.  
Ya están cantando los gallos.  
Se me hace vidita  
que ya no h' í volver»  
(Yupanqui, 1991: canción 10 – *El alazán*).

Y en el fondo un reproche a quienes pretenden «pescar el misterio» en

los «ríos de otra parte».

«Tú piensas que eres distinto  
porque te dicen poeta.  
Y tienes un mundo aparte  
más allá de las estrellas.

*De tanto mirar la luna  
ya nada sabes mirar.  
Eres como un pobre ciego  
que no sabe adónde va.  
Vete a mirar los mineros,  
los hombres en el trigal  
y cántale a los que luchan  
por un pedazo de pan.*

Poeta de tiernas rimas  
vete a vivir a la selva,  
y aprenderás muchas cosas  
del hachero y sus miserias.

*De tanto mirar la luna  
ya nada sabes mirar.  
Eres como un pobre ciego  
que no sabe adónde va.  
Vete a mirar los mineros,  
los hombres en el trigal  
y cántale a los que luchan  
por un pedazo de pan.*

Vive junto con el pueblo  
no lo mires desde afuera,  
que lo primero es el hombre  
y lo segundo poeta.

*De tanto mirar la luna  
ya nada sabes mirar.  
Eres como un pobre ciego  
que no sabe adónde va.  
Vete a mirar los mineros,  
los hombres en el trigal  
y cántale a los que luchan  
por un pedazo de pan»*

(Yupanqui, 1991: canción 12 – *El poeta*).

### 2.3. La concreción de lo posible

Los comúnmente denominados *sincretismos* concretan lo «posible», consecuencia de la interacción de dos procesos: la reinterpretación de las realidades aborígenes en términos occidentales y la reinterpretación de los aportes occidentales en términos aborígenes.

Tiene que ver con la articulación de lo mágico y lo religioso que se da en el *catolicismo popular*. Manuel Marzal habla de ello profusamente en su obra *Tierra encantada* (2002). Atendiendo a lo propuesto por E. Z. Vogt (cf. 1992: 249-294), Marzal considera que «el actual sincretismo es fruto de un proceso que entraña una *creativa y muy selecta recombinação de formas y significados simbólicos*» (2002: 197). Asumo igualmente sus conclusiones sobre la evangelización del mundo andino (cf. 2002: 268):

1. La predicación misionera del siglo XVI fue la propuesta del cristianismo como religión verdadera frente a las denominadas religiones aborígenes.
2. Ya entonces se dieron algunos pasos para la fundamentación posterior de una teología de la inculturación.
3. Lo que realmente sucedió fue la aparición de dos caminos: el de la *piEDAD popular* (en la que comulgaban en muchos aspectos el talante religioso ibérico y las prácticas autóctonas) y el del sincretismo –según expresión de Marzal- realizado por la población aborígen (cf. 2002: 268).

La concretización de esto «posible», originariamente impensado, se da en la emergencia de fiestas con un *substrato* antropológico común. Me refiero, por ejemplo, a las fiestas de la Virgen y de los santos, que tienen mucho que ver con el paralelo en el mundo hispano y andino de verdades cristianas de fe asumidas en su propia *matriz cultural*. La fiesta de la Virgen Perdida en El Cerrito (Santa María - Catamarca) [matriz cultural «Pachamama»] o de San Roque en San José [matriz cultural «huaca»], tienen que ver con esto. Más aún, no fue una mera recepción, sino una *asunción novedosa* que abrió la posibilidad de sinceras experiencias religiosas de parte de los mismos indios<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Lo reseña Marzal en 2002: 284, citando un estudio suyo anterior (1983: 209-210). Léase igual el más conocido caso de Juan Diego y la Virgen de Guadalupe, o del



Las devociones y los cultos a la Virgen y a los santos son realmente vividos como tales por el indio. Ya no cabe, según mi parecer, hablar aquí de sincretismo, que pudo ser un momento del proceso, sino de *semiosis* posibilitada por el *mestizaje* a que dio origen la *simbiosis*, de algo nuevo como consecuencia de la convivencia integradora de lo diferente, hecho posible por la confluencia de matrices culturales y dinamismos humanos que dan respuesta a situaciones nuevas. Lo realmente posible hace que aquí lo posible sea real: el paso de la yuxtaposición a la búsqueda de equivalencias, y de éstas a la identificación. En el caso Pachamama-Virgen María se da porque ambas expresan la imagen de lo materno. Como dijera R. Bastide, frente a una civilización diferente de la suya y, además, impuesta uno «tratará de insertar lo “nuevo” en el cuadro de sus categorías superpuestas, que se simbolizan mutuamente» (Bastide, 1973: 255). En el caso de los santos del catolicismo popular, las asociaciones darán lugar a la identificación simbólica con las creencias preexistentes, en un principio a modo de «estructura lineal», como secuencia de palabras y gestos que obedecen a una situación de supervivencia, en la que se procura la adición de formas sin que se modifique la conciencia; después como «estructura radial», que integra sentimientos, tendencias y disposiciones mentales y que expresan «la misteriosa alquimia de las transformaciones psíquicas» (Bastide, 1973: 252-253). Diríamos que la integración de lo diferente salva la distancia que separa la continuidad de la vida de sus quebrantos irremediables, prevaleciendo la generación de algo nuevo sobre la dramaticidad de los conflictos.

De aquí nace el verdadero desafío: la relación entre el imaginario indígena del denominado catolicismo popular y la filosofía. «Quizá el camino para afrontar filosóficamente el desafío del imaginario indígena no sea ni apostar por el mestizaje cultural ni por la inculturación sino más bien por desarrollar de nuevo lo que pueda ser filosofía a partir de la consulta de las culturas. Esta es la propuesta de la interculturalidad». Así lo sugiere Fornet-Betancourt al hablar de las tradiciones indígenas como un desafío de la filosofía en Latinoamérica (2001: 241). No se trata de proponer una ampliación de la perspectiva filosófica preponderante, sino una auténtica *redefinición* de la

---

negro Manuel y la Virgen de Luján, o del enfermo Salazar y la Virgen del Valle en Catamarca.

filosofía. Pero tampoco estamos ni ante un nuevo intento de encontrar paralelismos de nuestra filosofía en otras culturas ni ante una nueva filosofía de la cultura. Se trata más bien de un *reposicionamiento* de la filosofía, «en el sentido de sacar su historia de las limitaciones de un solo y único lugar de nacimiento, es decir, arrancarla de ese lugar como del único lugar que le puede dar carta de ciudadanía, y mostrar que nace en Grecia, pero también en China, en la India, en Egipto, en América, etc.» (2001: 242).

La filosofía ha de intentar escapar de la *trampa de lo negativo*: que no se niegue a la posibilidad de pensar lo distinto y que proponga, desde la perspectiva del discurso filosófico, un acceso a las cuestiones de la existencia humana en «otros mundos». Se trataría de que la filosofía proponga a estas «nuevas realidades» el problema de pensarse a sí mismas desde otra perspectiva que la suya propia, que se piensen a sí mismas filosóficamente. Sería asumir una actitud de problematización mutua: una impostación filosófica que acceda a los aportes de otros mundos que el filosófico y una propuesta a estos otros mundos para que se piensen también desde la filosofía (cf. Tarca, 2003: 111-220). Lo «posible» se convierte aquí en cauce: asumir el imaginario indígena como *interlocutor respetable*. La filosofía ha de hacer un ejercicio de *desconcentración*. Desconcentrar significa generar centros (núcleos, ámbitos) de pensamiento autónomos, de manera que cada uno sea campo de debate interno y pueda abrirse al debate con otros círculos, a los cuales puede hacer su aporte y de los que puede recibir interrogantes y propuestas. La filosofía sigue a la vida, y hay que devolverle a su reflexión esos senderos olvidados, o relegados, o desechados.

El imaginario popular andino tiene hoy las trazas de lo religioso, fundamentalmente del catolicismo popular. Una de sus vías privilegiadas se manifiesta en el *folklore*. Digo el folklore porque no sólo se trata de versos, sino del modo de recitarlos y cantarlos, la música del pueblo en sus voces más salvajes, menos elaboradas, más naturales. «La copla es la voz del alma, / sus versos no tienen dueño», canta la coplera.

«Muda la vana esperanza,  
rueda todo lo profundo,  
de modo que en este mundo,  
todo puede ser mudanza.

Muda tiene la balanza,  
muda un reino con los años,  
con un disgusto tamaño,  
detrás que no da la vida.

*Y así como todo muda,  
que yo mude no es extraño»*  
(Carrizo, 1937: II, 44 - n. 353).

### **3. EL ESPACIO Y EL TIEMPO SON SIEMPRE HUMANOS**

Es clásica la propuesta hecha por Juan Bautista Alberdi (Tucumán 1810 - Paris 1884) de pensar una «filosofía americana» atendiendo a los pueblos de Latinoamérica y a sus problemáticas.

«No hay –dice- una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano... Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos... Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales. Y es bajo esta última forma que interesa más especialmente a los pueblos. Lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad, y no es sino porque su felicidad individual se encuentra ligada a la felicidad del género humano. Pero su punto de partida y de progreso es siempre su nacionalidad» (1842: [http](#)).

Leopoldo Zea (1912-2004) lo hizo también desde México en época más

reciente:

«Una filosofía americana deberá iniciar esta su tarea que consiste en buscar los valores que sirvan de base a un futuro tipo de Cultura. Y esta su labor tendrá como finalidad la de salvaguardar la esencia humana, aquello por lo cual un hombre es un hombre. El hombre es por esencia individuo a la vez que conviviente; de aquí que sea menester guardar el equilibrio entre estos dos componentes de su esencia. Es este equilibrio el que ha sido alterado llevando al hombre hacia sus extremos:

- Individualismo hasta la anarquía y una sociabilidad tan estrecha que se ha transformado en masa. De aquí que sea menester encontrar valores que hagan posible la convivencia sin menoscabo de la individualidad.
- Esta tarea de tipo universal y no simplemente americano, tendrá que ser el supremo afán de esta nuestra posible filosofía. Esta nuestra filosofía no debe limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esa circunstancia más amplia, en la cual también estamos insertos como hombres que somos, llamada Humanidad. No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente Filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Bastará que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana a pesar del intento de despersonalización de los mismos. Si se intenta lo contrario, lo que menos se hará será Filosofía.
- Al intentar resolver los problemas del hombre cualquiera que sea su situación en el espacio o en el tiempo, tendremos que partir necesariamente de nosotros mismos como hombres que somos; tendremos que partir de nuestras circunstancias, de nuestros límites, de nuestro ser americanos; al igual que el griego ha partido de una circunstancia llamada Grecia. Pero al igual que él, no podemos limitarnos a quedarnos en tal circunstancia, si nos quedamos será a pesar nuestro, y haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo» (1942: <http>).

Ambas perspectivas tienen sus matices diferenciados. Raúl Fornet-Betancourt ha tratado profusamente el tema a partir de las consideraciones, entre otros, de estos dos autores (cf. 1981: 129-147; 1985: 317-333; 1989: 52-71). Él mismo, después de estudiar distintas aproximaciones a la problemática (cf. 2001: 245-252), considera que dicho intento no puede tener sino una *contextura polifónica*: América es un tablero con una gran pluralidad de

sujetos culturales, de «otros» dentro de «lo otro» que es en sí. Por lo que a la filosofía se refiere, el logos filosófico occidental ha operado demasiado unilateralmente. Las consecuencias de dicha actitud se dan negativamente al menos en dos niveles: la desestructuración de la memoria simbólica indígena y la aceptación forzada de otro mundo que juzga al propio (cf. Fornet-Betancourt, 2001: 240-241). «¿Dónde radica el problema? –pregunta Tamayo Acosta-. No en las tradiciones indígenas, sino en la metodología filosófica heredada, de la que está ausente la comunicación intercultural. Y eso es aplicable también a la “filosofía latinoamericana”, afectada en amplios sectores por el eurocentrismo en el plano de la comprensión de la realidad, pero también en el del lenguaje» (2003: 34). No se rechaza la razón filosófica occidental «porque sea racional o filosófica, sino por su carácter monocultural occidental» (2003: 37). La alternativa es «una reubicación de la razón en los usos plurales que se dan en las múltiples prácticas culturales de la humanidad, y la reconstrucción de la historia de la razón a partir de ellas. Por este camino, las fuentes del razonamiento, lejos de achicarse, se ensanchan» (2003: 37).

Ahora bien, es necesario reiterar que lo que comúnmente se denomina «mestizaje cultural» no se ha configurado, al menos hasta ahora, como una identidad cultural. O lo que es lo mismo: el concepto de *semiosis* cultural comporta estar siempre en proceso, configurando un mundo plural con elementos no integrados y con frecuencia disgregados. Para hablar de identidad cultural hay que considerar una base común, un cierto criterio de *co-pertenencia*. En el caso que nos ocupa esto sólo es posible por la convivencia de lo común de todos y lo diferente de cada uno. Es el punto de partida para otros encuentros, en el convencimiento de que se puede *congeniar* con lo diferente y hacer propia su realidad. La clave es la aceptación de la diferencia, que puede conducir al descubrimiento de nuevas afinidades en lo distinto, «amigos» en los «extraños», «hermanos» en los «extranjeros». Es lo que permite salir de la esfera de la negación, la *negación de lo negativo*. En la realidad latinoamericana actual esto puede concretarse en hechos específicos: en el descubrimiento, por ejemplo, de que la historia no admite retroceso, pero sí pluralidad de interpretaciones; que la justicia no tiene su raíz en el castigo del culpable, sino en el compromiso de todos con la verdad

para que lo malo no prospere; que la paz no es fruto de la derrota del enemigo, sino del triunfo de la convivencia. El convencimiento, en fin, de que hay mucho camino por andar, y que lo peor que nos puede suceder es que las oscuridades del pasado nos impidan ver las posibilidades que se nos abren como futuro desde lo que nos corresponde edificar en el presente.

Para transitar este camino, en el caso andino y en concreto calchaquí, hay una característica que no ha de olvidarse: la *ductilidad*. El hombre andino está acostumbrado a la asunción constante de nuevos significados y a la resignificación de los mismos según su matriz ya pluriforme: los símbolos se cargan y se recargan constantemente de significados. De lo que se trata ahora es de *tomar conciencia* de lo que durante siglos se ha dado inconscientemente e *inventar*<sup>8</sup> en las situaciones presentes las trazas de la identidad.

El caso del catolicismo popular lo manifiesta y es un indicio llamativo respecto de las religiones de cariz pentecostal y los nuevos eclecticismos. El *pentecostalismo*, por ejemplo, tiende a una ruptura con el orden vigente. Su método en las zonas rurales suele plantearse como una *nueva extirpación* de las idolatrías, en este caso referida a las prácticas devocionales católicas. El cambio suele ser dirigido a interiorizar en el sujeto una nueva realidad de cariz ético. El grupo hace de «nido» para la nueva criatura, que rompe con todo lo anterior. Hay hechos curiosos que aparentemente resultan conflictivos, pero que en concreto no lo son: cuando se celebra la fiesta patronal, en la que la mayor parte del pueblo participa en la procesión correspondiente, los comportamientos devocionales se mimetizan en quienes dicen pertenecer el resto del año a «otra religión». Curioso es también el caso de los *eclecticismos*, como el movimiento de orientación *nueva era* denominado *Life Quality Project*, que aglutina en su espectro prácticas ancestrales bajo el prestigio de su propuesta científica. Santa María (Catamarca), población de unos 20.000 habitantes, se convirtió durante un tiempo en centro regional del movimiento, con excursiones benéficas de turismo solidario a las zonas serranas más alejadas, en las que los integrantes de la aventura experimentaban la regeneración de su vida por el contacto virgen con la naturaleza («Pachamama»). No abandonaban el trato con la Iglesia Católica, entre otras

---

<sup>8</sup> *Invenire*: descubrir, llegar a encontrar.

cosas con el fin de atraerse el beneplácito de quienes se consideraban «bien cristianos» y participaban de sus actividades.

Hay lugares en los que parece clara la propuesta, emergente de posiciones indigenistas: el *Pachakuti* negativo, iniciado allá por el año 1500, finalizó en 1992. Comenzó entonces un *Pachakuti* positivo, y es tiempo de reivindicar la herencia andina. La leyenda incaica hablaba de los *chakarunas*, hombres que harán de puente para la nueva edad. La tradición andina, sin embargo, caminó unida a lo mejor del legado hispánico, y esta será en gran medida su novedad.

Con el *Pachakuti* nuevo se da por finalizado el *Taki Ongoy*, la «enfermedad del canto». Éste acabó siendo la respuesta indígena a la lucha de las idolatrías, su estrategia ante la destrucción de las huacas. Éstas se ocultaron en las nuevas, pero muy particularmente en el interior del hombre andino, en su silencio, en su quebrado canto, en su llanto callado. Ahora es el tiempo de que resurjan en el espacio y en el tiempo, en el *rito*. La fiesta del *Taki Ongoy*, surgida en el Alto Perú en la década del 1560 al 1570, era la ocasión de su resurgir anual (cf. Wachtel, 1976 y 2001). En el Valle Calchaquí se actualiza con la fiesta del *Inti Raymi*, introducida por el indigenismo incaizante en los últimos años.

Víctor Heredia, cantautor argentino con raíces en Hualfin (Catamarca), al sur del Valle Calchaquí, lo ha plasmado en una de sus composiciones. «Una abuela india y un abuelo español transitan por mi sangre –dice-. Para que naveguen felices quiero darles un curso firme, apoyado en el respeto y el amor por mi propia cultura, tratando de entender por qué festejo todavía fechas que representan la muerte y el aniquilamiento de bellísimas expresiones artísticas que son parte del patrimonio cultural universal, y de sus creadores que fueron justamente mis antepasados. América vive y yo soy parte de este cuerpo que se niega a festejar cuando en realidad quiere llorar. Deseo ese respeto. Necesito la autocrítica porque nuestro futuro se erigirá con hombres conocedores de la verdad y fieles a ella. Si no comprendemos que ya somos libres jamás alcanzaremos la verdadera independencia»<sup>9</sup>. El canto de su *Disco*

---

<sup>9</sup> Texto escrito en una página web editada en Santa María: <http://www.lachuspa.com.ar/takiongoy.htm> [hoy desaparecida de la Red].

2 lo dedica a Juan Chelemín (o Chalimin, como él dice), cacique de esas tierras y famoso por sus luchas entre 1630 y 1637.

Parece claro que se abre un tiempo nuevo, también dúctil, más allá de las distintas formas de rigorismo religioso o de romanticismos indigenistas. Es la ocasión de dar espacio y tiempo a la realidad oculta, que sigue ahí aunque de otra manera, engarzada por la labilidad propia de lo plural. La posibilidad de una novedosa *utopía andina*, preñada -diría Yupanqui- de «futuras angustias y nuevas esperas» (1965: 99). Bien es cierto, sin embargo, que se requiere un llamado a la cautela, o mejor, a la prudencia: han sido repetidas las veces que la utopía andina consistió en utilizar a los indígenas como carne de cañón para sueños revolucionarios ajenos a los enfoques culturales propios de los Andes. Cabe preguntarse si ciertos movimientos bolivianos en defensa del cultivo de la coca, si el movimiento «Pachacutec» en Ecuador o la organización «Túpac Amaru» en Argentina responden o no adecuadamente a la injusta situación actual. No en vano Milagro Sala, dirigente de este último movimiento, afirma: «Túpac Amaru es el que representa a nuestros antepasados y también Evita y el Che Guevara»<sup>10</sup>. José Gabriel Condorcanqui Noguera (1738-1781), Túpac Amaru II, era precisamente un mestizo.

Esta especie de «sincretismo mesiánico» se manifiesta como mixtura de matrices culturales tradicionales y de elementos aportados por la civilización occidental. Se busca la restauración de las tradiciones ancestrales sin renunciar a las aportaciones del mundo occidental, de cuyos beneficios se quiere también participar. La propuesta guiada por Milagro Sala se apoya en la creación de viviendas, medios de trabajo y bienes de consumo procurados por Occidente. Esto introduce en la dinámica social indígena ciertos desequilibrios difíciles de integrar desde la mentalidad tradicional, para lo cual –como dice Bastide- «hay que recrear el mundo una vez más» (1973: 299). Y cabe preguntarse si no estamos ante la generación de un nuevo mito, que tiene que ver más con lo *psíquico* –los anhelos de los hombres- que con lo *estructural* –expresión de la situación de un grupo- (cf. 1973: 310), de quien quiere «ser artífice del porvenir y no la expresión del presente» (1973: 313).

---

<sup>10</sup> «Somos kollas, con mucho orgullo» - Entrevista con Milagro Sala, conductora de la organización Túpac Amaru en Jujuy (Argentina) - <http://www.artepolitica.com/comunidad/entrevista-con-milagro-sala-conductora-de-la-organizacion-tupac-amaru-en-jujuy/>



¿Modificarán los medios empleados, además del contenido del pensamiento, los modos mismos de pensar y actuar?

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires. Las cuarenta.
- ALBERDI, J. B. (1842). *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* [texto leído en el Colegio de Humanidades de Montevideo en 1842] - <http://www.ensayo.rom.uga.edu/antologia/XIXA/alberdi>.
- ARETZ-THIELE, I. (1946). *Música tradicional argentina. Tucumán: historia y folklore*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- ARNOLD, S. P. (1997). *La otra orilla. Una espiritualidad de la inculturación*. Lima. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2ª ed.
- BASTIDE, R. (1973). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BERDICHEWSKY, B. (2002). *Antropología social: introducción. Una visión global de la Humanidad*. Santiago de Chile. Libros Arces-LOM.
- CANAL-FELJÓO, B. (1951). *Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, etnología y psicología del folklore*. Buenos Aires. Nova.
- CARRIZO, J. A. (1937). *Cancionero popular de Tucumán*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán, 2 tomos.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, tomo 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona. Tusquets.
- DE CERTEAU, M. (1996). *La invención de lo cotidiano*, tomo 1: *El arte de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1981). «El problema de la existencia o no existencia de una filosofía americana»: *Los Ensayistas* 10/11, 129-147.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1985). «Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12, 317-333.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1989). «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico»: *Diálogo Filosófico* 13, 52-71.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao. DDB.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (2002). *Vivir para contarla*. Buenos Aires. Sudamericana.
- GARCÍA, J. L. (1992). «El uso del espacio: conductas y discursos»: González Alcantud y González de Molina, 1992:400-411.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. Y GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (ED.) (1992). *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona. Anthropos.
- GONZÁLEZ ARRILI, B. (1924). *La Venus de Calchaquí*. Buenos Aires. Nuestra América.
- GUÉNON, R. (1987). *Simbolismo de la cruz*. Barcelona. Obelisco.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. Y LEÓN-PORTILLA, M. (EDS.) (1992). *De palabra y obra en el Nuevo, 2. Encuentros interétnicos*. Madrid. Siglo XXI.

- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. Y LEÓN-PORTILLA, M. (EDS.) (1993). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo 3. La formación del otro*. Madrid. Siglo XXI.
- HERZFELD, M. (2003). *Intimità culturale*. Napoli. L'Ancora del Mediterraneo [edición original: *Cultural intimacy. Social poetics in the nation-state*. New York. Routledge].
- MADERA, R. Y TARCA, L. V. (2003). *La filosofía come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*. Milano. Bompiani,
- MARZAL, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima. Pontificia Universidad Católica.
- MARZAL, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Trotta.
- MAYR, F. K. Y ORTIZ-OSÉS, A. (1989). *La mitología occidental*. Barcelona. Anthropos.
- NAREDO, J. M., «El oscurantismo territorial de las especialidades científicas»: González Alcantud y González de Molina, 1992:109-143.
- PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca. San Esteban.
- PLIEGO, M. (2003). *Sabiduría y espiritualidad indígena. Sueños, utopías, resistencias y esperanzas kollas*. Resistencia (Chaco). ENDEPA.
- RICOEUR, P. (2000). «Narratividad, fenomenología y hermenéutica»: *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura* [Departamento de Periodismo y Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona], 25,189-207.
- SABATO, E. (2002). *La resistencia*. Buenos Aires. Seix Barral.
- SARMIENTO, D. F. (1845). *Civilización o barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres i ábitos de la República Argentina*. Santiago de Chile. Imprenta del Progreso.
- SMITH, H. (2001). *La verdad olvidada*. Barcelona. Kairós.
- SZEMINSKI, J. (1993). «La transformación de los significados en los Andes Centrales (siglos XVI-XVII)»: Gutiérrez Estévez y León Portilla, 1993: 181-230.
- TAMAYO ACOSTA, J. J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid. Trotta.
- TARCA, L. V. (2003). «Filosofia ed essistenza oggi. La prattica filosofia tra *epistème e sophía*»: Madera y Tarca, 2003: 111-220.
- THOMPSON, E. P. (1971). «The Moral Economy of the English Crown in the Eighteenth Century: *Past & Present* [Oxford University Press] 50, 76-136.
- TODOROV, T. (1999). *La Conquista de América. El problema del otro*. México. FCE, 10ª ed.
- TOMÉ, M. (2003). «Aprendizaje – Juegos – Docencia – Identidad»: *Primeras Jornadas de Educación e Identidades* – Universidad Nacional de Luján, 26 y 27 de septiembre de 2003 - <http://www.endepa.org.ar/areas/educacion%20bilingue/educacion%20bilingüe%203.htm>
- VOGT, E. Z. (1992). «Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica»: Estévez Gutiérrez y León-Portilla, 1992: 249-294.
- WACHTEL, N. (1976). *Los vencidos. Los indios frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid. Alianza.
- WACHTEL, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México. FCE.
- YUPANQUI, A. (1965). *Cerro bayo*. Buenos Aires. Selecciones folklóricas.
- YUPANQUI, A. (1991). *El canto de la tierra*. Compact Disk. Buenos Aires. Digital Audio.
- ZEÁ, L. (1942). «En torno a una filosofía Americana»: *Cuadernos Americanos* 1, 63-78 - <http://www.ensayo.rom.uga.edu/antologia/XXA/zea/index.htm>

## **CAPÍTULO V.-**

### **PALINGENESIA DEL PENSAMIENTO EN NUESTRO PALIMPSESTO CULTURAL**

«Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia al “legado” impuesto, en este caso, la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una “lengua para maldecir” lo cual supone una forma espontánea de descodificación del discurso opresor» (Roig, 1981: 11).

En su comedia en un acto *La fuente del Arcángel*, Pedro Salinas describe en el comentario de los personajes una fuente a la que clandestinamente acuden los enamorados en las noches de luna para manifestarse su amor. «¡Qué sacrilegios, Dios mío! ¡Que vengan a ampararse, como quien dice, bajo la alas del Arcángel para esas porquerías!», es el lamento de la recatada Decorosa (1992: 223). Ante los agravios que, según el parecer de la gente más honorable, causan al Altísimo los amores prohibidos de los jóvenes, una comisión de devotas mujeres decidió presentarse ante Juanillo, el alcalde del pueblo, a pedir «que la Santa Imagen del Arcángel San Miguel se traslade a la iglesia» (1992: 224).

Después de mucho discutir entra en escena el Padre Fabián, quien echa por los suelos la pretensión de la fiel y devota mujer, que le ha dado a conocer su propósito. «Tu plan es impracticable, Gumersinda, te voy a revelar un secreto» (1992:232). ¿Cuál? «Sí, un secreto arqueológico, nada más que arqueológico. Pero en interés de la Santa Madre Iglesia y del pueblo de Alcorada, has de asegurarme de tu total discreción... / Gumersinda, las cosas no son como parecen... Ni siquiera las personas... ¿Tú ves esa escultura del Arcángel San Miguel, con su coraza de plata, su espada flamígera en alto, su casco? Pues, hija mía, no es un Arcángel...» (1992: 232). ¿Cómo?, se preguntaría sorprendida la mujer. «Extrañas son las vías del Señor, Gumersinda. Figúrate mi asombro al descubrir que debajo de esos pegotes de yeso, la coraza, el casco, con que lo cristianizaron unas almas ingenuas y bien intencionadas, yacía en verdad la imagen de mármol de Eros, del propio Eros... Llamando al folklore o saber popular en auxilio de la arqueología, se

explica así que por una tradición pagana, de origen desconocido hasta la presente, se haya atribuido a esta estatua una virtud protectora de los enamorados» (1992: 235).

Con frecuencia el futuro nace del pasado de una ruptura a través de un largo presente de olvido. Así lo dice Atahualpa Yupanqui:

«Puso España en nosotros su Sancho y su Quijote.  
Bullen en nuestra sangre su genio y su tesón.  
¡Pero hay un indio extraño, pensativo y uraño  
paseándose en el templo de nuestro corazón!»  
(Yupanqui, 1954: [http](#)).

La filosofía también tiene como tarea pensar esta ruptura y la peculiar configuración del mundo que a partir de ella se gesta, cifrada en los símbolos de un ocultamiento. Los materiales de la memoria están con frecuencia en la sombra. Las sombras insinúan. En la gente y sus palabras se halla la memoria no escrita que puede ayudarnos a iluminarlas. Las sombras tienen que ver con la luz, no con lo sombrío; más aún, son proyección de la luz cuando algo se ha interpuesto en el camino y la ha interferido. Podemos hablar de las sombras de la luz, pero también de la luz que hace posible las sombras. Bastará con darse cuenta y discernir cuál es la opción que uno desea considerar, o si considera la posibilidad de tener en cuenta las dos.

Luz y sombra circulan en Calchaquí, por ejemplo, en expresiones de carácter maternal propias del lenguaje ordinario, tan presente y actual, a caballo entre el paternalismo que oculta los prejuicios y los procesos de transformación reprimidos. El empleo de los diminutivos es su más claro signo: tatita, mamita, papito, changuito, padrecito... Y relacionado con los alimentos y las bebidas: papita, choclito, empanadita, uvita, vinito... O con la mensura de las distancias: ahicito, cerquita, lejitos... O con la nominación alusiva de las partes del cuerpo: ojitos, cabecita, corazoncito, carita...

La sabiduría del pueblo lo sigue manifestando, a su vez, en el carácter onírico de su realidad, tan vital como inefable: «soñé con el finadito», diosito, santito, solcito, pachamamita... Las imágenes cristianas, los rezos, las referencias a Dios, la Virgen, Jesús y los santos lo han traído hasta nuestros días. La realidad del pasado, con frecuencia dramática, está ahí. No surge, sin

embargo, como algo espontáneo en las conversaciones con la gente, a veces por una percepción escarmentada del rigor oficial, otras por la convicción de que la identidad está marcada por aquella ruptura. Las intencionalidades originarias tal vez se nos escapen. Acaso no estén hoy a nuestro alcance. Si podemos rescatar, no obstante, estos datos de la memoria, a modo de recuerdo que permanece tras el olvido. La *simbiosis* cultural es consecuencia del hecho de subsistir. La parte vencida remite sus formas, pero no su vitalidad. Esto posibilita el *mestizaje*, en el que lo antiguo pervive de otra manera y que en los conflictos interculturales acaba prevaleciendo sobre la dramaticidad de los choques posibilitando la *semiosis*. Es la forma de mantener la fidelidad a lo anterior, a modo de reacción frente a las situaciones nuevas. El catolicismo, que en principio facilita las máscaras necesarias para vestir el rostro de lo ancestral, con el tiempo se convertirá también en un modo de manifestar que lo nuevo no está en contradicción con lo antiguo. Y lo hace siendo cauce de conexión entre los mitos originarios y la propuesta cristiana de una historia enraizada en la tierra donde se trazan los caminos de salvación.

## **1. DESTINO Y LIBERTAD**

La vida no es neutral. Con frecuencia unas formas subsisten porque se sobreponen a otras. En el ritmo de la biología, para algunos la lógica de la vida, quien pervive también cambia y puede rectificar sus errores. Por eso es bueno proponer a la filosofía que cada tanto intercambie la pregunta que busca conocer el ser por la pregunta que busca dar razón de la experiencia.

La vida tiene sus secretos. Lo secreto es ignoto: no está oculto como lo que se esconde, sino como lo que se manifiesta de otra manera. Hay que aprender su lenguaje para entenderlo. A veces lo importante no es lo explícito que se expone y se explica, sino lo que late en estado de *patencia*. No todo lo oculto ha sido ocultado: por eso ha de ser develado. El encuentro con lo ignoto de la historia se da cuando se levanta el velo.

Entre las transformaciones operadas en América una de las más relevantes tiene que ver con los procesos de emancipación de fines del siglo

XVIII y comienzos del XIX, llevados adelante por élites que sustituyen un colonialismo por otro. Esto trajo consigo la generación del *mito nacionalista*, que profundiza el paso de una aculturación material a una aculturación formal: de los gestos y las palabras a las estructuras mismas de la inteligencia y la sensibilidad (cf. Bastide, 1973: 251-300). Esto da cauce al desarrollo del pensamiento utópico, al decir de Bastide «sincretismo entre el mito y la historia, esa historia en la que actualmente se han embarcado los hombres» (1973: 270-271). Su consecuencia es el emerger de los mesianismos, *mitologías historizadas* que se presentan con una característica peculiar: tienen que ver más con la razón que con la afectividad, más con algo preparado y programado que emergente de la base popular, cercano al pensamiento occidental y una de sus claves de aculturación.

Presentado como la pretensión de recuperar lo más genuino de las tradiciones, acaba siendo en muchos casos una hipótesis construida desde razonamientos interesados. Por eso considera Dussel que el desafío latinoamericano no es la posmodernidad, sino el *colonialismo*. La modernidad se edifica sobre la colonización. «No se trata ni de un rechazo de *lo mejor* que la Humanidad produjo en la Modernidad (fruto del trabajo creativo de europeos y de todas las culturas de la Tierra) ni de lo mejor que la tradición de las culturas *atacadas* por la Modernidad hubieron producido *antes del choque*, pero que siguieron reaccionando *durante los últimos siglos*, en intercambio inevitable con dicha Modernidad. Los aspectos *excluidos* de las culturas clásicas, hoy afirmativas de su Diferencia, nunca dejaron de continuar un proceso de cambio continuo. Dichas culturas no conservaron intacta una identidad sustancial *ya constituida*, sino que fueron desarrollando potencialidades de su propia cultura, ante y con la Modernidad, en una *identidad como continuo proceso* de gestación creativa» (2007: 209).

### **1.1. De una historia trágica a una historia ética**

Hay quien afirma que «América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *identidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se

establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial» (Quijano, 2000: 202). La idea de raza comporta la de dominio de superiores sobre inferiores. Las identidades sociales que surgen de su concepto están asociadas al control del trabajo. Españoles y portugueses tenían su propia estratificación social: nobles, militares, comerciantes, artesanos, agricultores, asalariados. Solamente los nobles formaban parte de la administración colonial. «Desde el siglo XVIII, en la América hispánica muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias, ya un estrato social extendido e importante en la sociedad colonial, comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más “ablancados” entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses), pero tardaron en legitimar sus nuevos roles ya que sus madres eran esclavas. La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial» (Quijano, 2000: 205).

José Gabriel Condorcanqui Noguera (1738-1781), Túpac Amaru II, era un mestizo. También lo fue José Henríquez, el último cacique de Quilmes, partícipe del *sincretismo mesiánico* de Pedro Chamijo o Bohórquez, el Inca español del Tucumán. Las propuestas de Túpac Amaru II de una América libre de los opresores presentaba varias dificultades, entre ellas las del neocolonialismo que seguiría a los procesos de emancipación y que ya conflictuaban con el mundo aborigen por sus intereses mercantilistas. Tanto Condorcanqui como Henríquez emergen como figuras mesiánicas frente a la

imposibilidad de otras alternativas. No es el caso de los *nacionalismos emancipatorios*. Éstos son, más bien, un acto de ruptura que no va dirigido contra un modo de vida sino en favor de otros intereses. Diríamos que no se rechaza lo que la colonia ha aportado en lo que a «nuevos bienes» se refiere, sino el sistema en el cual se han generado, es decir, el régimen colonial español y portugués (cf. Bastide, 1973: 295).

Como comenta García Canclini, estudiar este tipo de fenómenos culturales es considerar el tema de las «intersecciones» (2004: 101). La realidad latinoamericana asemeja «un enorme texto inacabado y lleno de pliegues. No un mosaico, ni un puzle, donde las piezas se ajustan entre sí para configurar un orden mayor y reconocible. Nuestras variaciones culturales no encajan unas con otras» (2004: 137). El mundo latinoamericano se caracteriza por la posibilidad de «pertenencias múltiples»: el sujeto puede «circular entre identidades múltiples y mezclarlas», a modo de procesos de hibridación que diseñan la identidad desde la heterogeneidad intercultural. «No hay una identidad latinoamericana, sino múltiples identidades étnicas, nacionales, de género, etc., contenidas en dicho espacio» (2004: 140). De lo que se trata no es de «afianzar identidades» sino de «comprender su conflictiva existencia múltiple» (2004: 144). Tarea que García Canclini encomienda a la antropología y que, según mi parecer, tiene que ver con «la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas» de Mignolo: «nos encontraríamos con una “realidad” fracturada y pluritópica frente a un discurso homogéneo y monotópico» (2005: [http](#)). Si el discurso homogéneo y monotópico «presupone la construcción de “nuestra propia tradición” (es decir, la tradición hegemónica donde se sitúa el sujeto de la comprensión), una hermenéutica pluritópica presupone no sólo el vaciado y la movilidad del centro de la representación sino también la movilidad del centro del acto de representar» (2005: [http](#)).

En el desarrollo histórico de la emancipación argentina la Revolución de Mayo porteña dio paso al conservadurismo que mantuvo el estatus de sus promotores. La sociedad emergente acabó siendo prolongación emancipada de lo anterior, generando el *neocolonialismo*, que se sirvió del discurso nacionalista para llevar a efecto sus propósitos, asumiendo con frecuencia rasgos mesiánicos. Nacionalismo más *psíquico* que *estructural*, en expresión de



Bastide: «un sueño de seres vivientes» más que «la expresión de una sociedad» (1973: 310). El nacionalismo acabó siendo una prolongación del colonialismo, diseñado por intereses de la clase dominante criolla, a su vez dibujados por los criterios mercantilistas occidentales propios del puerto, es decir, Buenos Aires.

Por otro lado, acostumbrado como estaba a la dinámica colonial, el pueblo parecía necesitar de un líder carismático. Es el caso del caudillaje del siglo XIX, de Perón y Evita el siglo XX, de Néstor y Cristina Kirchner recientemente. Es tan llamativo el fenómeno y tan resignadamente asumido, que muchos reconocemos y aceptamos la carencia de alternativas durables y confiables, quizá porque las mismas siempre se plantean a modo de disyuntiva: o ellos o nosotros.

El *sincretismo mesiánico* suele asumirse a modo de mixtura de tradiciones aborígenes e hipótesis occidentales. Tanto José de San Martín como Manuel Belgrano proponían un sistema de gobierno monárquico para la América del Sur. La idea era coronar un monarca de la dinastía de los Incas. Así esperaban que los indígenas se plegaran a apoyar el movimiento emancipador, eludiendo los peligros de la anarquía y posibilitando la unidad sudamericana, en transición a un futuro con otra forma de gobierno evolucionada como república. Para los congresales reunidos en Tucumán que declararon la independencia de España de la *Provincias Unidas del Sur* el 9 de julio de 1816 y que apoyaban la idea de Belgrano y San Martín, el candidato era Juan Bautista Túpac Amaru, hijo de Miguel, hermano menor de José Gabriel Condorcanqui. La propuesta de este mestizo, sin embargo, no fue aceptada.

En el siglo XX el caso más relevante es el del *indigenismo*. Obra de intelectuales, se constituye frecuentemente como una ideología que no se despega del mito: «mitología de hombres blancos y nunca una expresión de las comunidades indígenas», según Bastide (1973: 307). Tiene que ver esto con lo que ha sido denominado «colonialidad del saber» (Lander, 2000), consecuencia de la «colonialidad del poder» (Quijano, 2000: 201-246): «el patrón de poder global del sistema-mundo moderno/capitalista originado con la conquista de América, por parte del colonialismo europeo del siglo XVI (principalmente español y portugués), continuado bajo la hegemonía francesa y holandesa durante el siglo XVIII, prolongado con el imperialismo inglés en el siglo XIX, y

extendido con el dominio del imperialismo norteamericano desde principios del siglo XX hasta hoy en día, a través de una larga lista de transformaciones y transmutaciones de las dimensiones subjetivas (clasificaciones sociales) y materiales (formas de control del trabajo) de este patrón» (Quintero, 2010: 10). La colonialidad estaría a la base de la configuración social latinoamericana. De ahí la precariedad de sus Estados y de las identidades nacionales. La *colonialidad del saber* consistiría en la creación de imaginarios europeos y la inserción de sus producciones culturales, que desde entonces encubrieron con sus prácticas, cosmovisiones, costumbres y ritos lo propiamente indígena.

El indigenismo ha sido definido como «la política aplicada hacia la población indígena por los no indios» (Zolla y Zolla Márquez, 2004: 222). Así citan estos autores el decir del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. Además, «ha cumplido un papel relevante en la formación de la ideología política utilizada por el poder estatal durante décadas, en la legitimación del Estado posrevolucionario y en la elaboración de un imaginario social con el que se pretendía dotar de una identidad común a todos los habitantes del país» (2004: 222). Aplicado al estudio del indigenismo en México, Zolla y Zolla Márquez lo consideran como «un estilo de pensamiento» que constituye parte central de lo que podemos denominar «pensamiento nacionalista», política propia de mestizos.

El indigenismo de los años 80 del siglo XX ha venido reivindicando el reconocimiento constitucional y jurídico de los pueblos indígenas, estableciéndolos como sujetos de derecho y objeto de políticas públicas, que comienzan a ser introducidos en el discurso sobre los derechos humanos. Uno de los elementos propios de este discurso es el de la tierra y sus recursos. Otro el del uso de los códigos legales propios. Otro el de la educación intercultural bilingüe. Sin la garantía del primero es difícil que los otros prosperen. De hecho todavía se llevan a cabo los desalojos de tierras para fines productivos.

El discurso indigenista, sin embargo, ha dado paso a lo que podemos denominar *movimientos indígenas*. Éstos propugnan alternativas culturales tales como el *desarrollo con identidad*, que además del respeto de las culturas indígenas proponen la participación activa de los pueblos en la acción política. Tal es el caso de Bolivia, donde «se construye una visión a futuro del “buen vivir” (concepto incluido en la Constitución boliviana de 2009), que está

basado en la supuestamente tradicional visión de integración armónica entre las comunidades y la naturaleza (el concepto andino de la *pachamama*, que tiene expresiones similares en otras partes del mundo)» (Stavenhagen, 2010: 188).

Da la sensación que aún no acabamos de ver los frutos de lo que podríamos denominar paso de una *historia trágica* -marcada por la colonización y sus metamorfosis- a una *historia ética*, en la que los sujetos de la sociedad se conviertan en actores sociales que puedan diseñar pautas para la configuración de una identidad social intercultural, a saber, que asuma la realidad de la historia y haga posible una lectura a la vez crítica y creativa de la misma.

## **1.2. Pensamiento filosófico y liberación de los pueblos**

La filosofía sigue a la vida. Por eso es una tarea. Precisamente tarea crítica, porque de lo que se trata es que la vida prospere y, filosóficamente hablando, pueda ser comprendida. De hecho la historia de la crítica comienza con la filosofía, que pone en cuestión el modo de entender la realidad de la racionalidad mítica.

En nuestra aproximación tienen un relevante lugar los relatos. Por *relato* entendemos aquí el modo como se transmite el conocimiento de un dato con su interpretación. A su referencia lingüística denominamos *narración*. El saber narrativo tiene que ver tanto con los grandes relatos como con los mitos y los cuentos. El mundo contemporáneo parece caracterizarse por la decadencia de los grandes relatos, en palabras de Lyotard «de la potencia unificadora y legitimadora de los grandes relatos de la especulación y de la emancipación» (1993: 83). La *adquisición del saber* es inseparable de la *formación del espíritu* (cf. 1993: 16). Hoy, sin embargo, parece que el saber se ha visto absorbido en la dinámica proveedor-usuario del conocimiento, por lo que «tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor» (1993: 16).

Lyotard cita a Aristóteles (*Pèri hermenèias* 4, 17 a) para referir que el

saber «no se reduce a la ciencia, ni siquiera al conocimiento» (1993: 49): «Todo discurso significa algo (*semantikos*), pero todo discurso no es denotativo (*apophantikos*): sólo lo es aquel al que corresponde decir verdadero o falso. Ahora bien, eso no se produce en todos los casos: la plegaria, por ejemplo, es un discurso, pero no es ni verdadero ni falso» (1993: 49, nota 65). El *saber* no abarca solamente los enunciados denotativos, sino que tiene también que ver con *saber-hacer*, *saber-vivir*, *saber-oír*, es decir, con «unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del único criterio de verdad, y que comprenden a los criterios de eficiencia (cualificación técnica), de justicia y/o de dicha (sabiduría ética), de belleza sonora, cromática (sensibilidad auditiva, visual), etc. Tomado así, el saber es lo que hace a cada uno capaz de emitir “buenos” enunciados denotativos, y también “buenos” enunciados prescriptivos, “buenos” enunciados valorativos... No consiste en una competencia que se refiera a tal tipo de enunciados, por ejemplo cognitivos, con exclusión de los otros. Permite al contrario “buenas” actuaciones con respecto a varios objetos del discurso: conocer, decidir, valorar, transformar... De ahí resulta uno de sus rasgos principales: coincide con una “formación” amplia de las competencias, es la forma única encarnada en un asunto compuesto por los diversos tipos de competencia que lo contribuyen» (1993: 50). De ahí su «afinidad» con la *costumbre*. «¿Qué es, en efecto, un “buen” enunciado prescriptivo o valorativo, qué una “buena” actuación en manera denotativa o técnica? Unos y las otras se conceptúan “buenos” porque son conformes a los criterios pertinentes (respectivamente, de justicia, de belleza, de verdad y de eficiencia) admitidos en el medio constituido por los interlocutores del “sabiente”. Los primeros filósofos han llamado opinión a ese modo de legitimación de enunciados. El consenso que permite circunscribir tal saber y diferenciar al que sabe del que no sabe (el extraño, el niño) es lo que constituye la cultura de un pueblo» (1993: 50-51).

En el saber tradicional prima la forma narrativa, que «a diferencia de las formas desarrolladas del discurso del saber, admite una pluralidad de juegos de lenguaje: encuentran fácilmente sitio en el relato enunciados denotativos, referidos por ejemplo a lo que se conozca del cielo, las estaciones, la flora y la fauna; enunciados deónticos que prescriben lo que se debe hacer en cuanto a esos mismos referentes o en cuando a los parientes, a la diferencia de sexos, a

los niños, a los vecinos, a los extraños, etc.; enunciados interrogativos que están implicados, por ejemplo, en los episodios de reto (responder a una pregunta, elegir un elemento de un grupo); enunciados valorativos, etc. Las competencias de las que el relato proporciona o aplica los criterios se encuentran, pues, mezcladas unas con otras en un tejido apretado, el del relato, y ordenadas en una perspectiva de conjunto, que caracteriza este tipo de saber» (1993: 52).

La filosofía occidental ha desplegado su actividad desde Grecia fundamentalmente preguntándose por el ser. En este sentido, la filosofía latinoamericana –como propone Roig– «no se ocupa del ser, sino del modo de ser del hombre determinado, en relación con sus modos de objetivación y afirmación históricos» (1981: 109). La ontología de la vida es lo primero: tiene que ver con el querer vivir y el poder hacer. Voluntad de vida, diría Schopenhauer (*Lebens Willen*). El drama ético de nuestro tiempo tiene que ver precisamente con la diferencia en la concepción del deber: el querer-poder de la modernidad occidental frente al respetar-contemplar del actuar tradicional de las poblaciones aborígenes. La confusión poder-querer y potencia-voluntad comporta malentendidos y, en cierta medida, el *colapso de la ética*. Por «colapso de la ética» entiendo la problemática que surge en la vida de las sociedades tradicionales que no logran integrar armónicamente los requerimientos de una conciencia ancestral con los comportamientos de la sociedad moderna. Es quizá por eso por lo que el fenómeno de los suicidios está tan presente en la actualidad en ciertas poblaciones. En el área geográfica de nuestro estudio es particularmente relevante en la provincia de Catamarca<sup>1</sup>, donde parece que no arraiga en el nivel existencial lo que parece

---

<sup>1</sup>Las organizaciones internacionales vinculadas al trabajo en el área de salud establecieron una tasa mundial de 4 suicidios por cada 100.000 habitantes. Catamarca registró una tasa de 17,8 suicidios en 2002. Actualmente se mantiene a la cabeza de esta estadística en Argentina, triplicando la media mundial. El 20,3% de los suicidas tenían 13 años. El 99,7% de los suicidas habían nacido en el lugar donde residían. El 23% eran estudiantes de 8° de EGB. De las encuestas realizadas a los adolescentes escolarizados se reveló un 13,3% de casos de alto riesgo suicida, así como un 15% de adolescentes con ideas suicidas (cf. Casullo, Fernández Liporace y Contini, 2006: 8-10). Estos datos convierten a Catamarca en la provincia del Noroeste argentino que mayor cantidad de suicidios registra en relación con su población. Y supera también a provincias más densamente pobladas como Santa Fe, Córdoba o Buenos Aires. Las políticas instrumentadas al respecto son escasas, deficientes y carentes de recurso humano y económico. El salto más grande en relación con las estadísticas de suicidios en Catamarca se produjo entre 2001 (18 casos) y 2002 (59), y

darse en el nivel político, quizá reflejado en el concepto de *anfibio cultural* de A. Mockus<sup>2</sup>. Vivimos perteneciendo de algún modo a diversas tradiciones culturales y esto comporta en ocasiones el divorcio entre ley, moral y cultura. Por eso el mismo Mockus se pregunta: «*¿es posible respetar simultáneamente “desde dentro” sistemas de reglas culturales diversos y parcialmente divergentes? ¿Es posible hacerlo conservando integridad moral?*» Para ser anfibio cultural no basta con adaptarse sucesivamente a exigencias distintas. Se trata literalmente de hacer compatibles diversos sistemas de reglas, de obedecer simultáneamente a ellos» (1994: 129). Esto puede provocar dos efectos, quizá simultáneos, en ocasiones no tanto: arraigo múltiple e identidad escindida, tal vez con similitudes con el proceso de colonización. Mockus lo propone como posible «respuesta a la conjunción históricamente específica en América Latina entre interculturalidad (diversidad cultural con altos grados de intercambio e interacción) y transición a sociedades del conocimiento. El mutuo conocimiento -con capacidad de involucrarse moral y culturalmente, tal como lo intenta describir la figura del “anfibio cultural”- parece ser condición para hacer más viable y más fértil la coexistencia de lo culturalmente diverso» (Mockus, 1994: 133).

El *multiculturalismo* parece ser uno de los presupuestos de la identidad latinoamericana. Carlos Fuentes considera que *América Latina* es una «denominación muy complicada, difícil de pronunciar pero comprensiva por lo pronto, que es llamarnos *indo-afro-iberoamérica*; creo que incluye todas las

---

los dos años siguientes las cifras se mantuvieron peligrosamente altas: en 2003 fueron 43 suicidios y en 2004, 37. Los años anteriores, las muertes por suicidio se mantenían dentro de los parámetros medios. En 2000 hubo 30 casos; en 1998, 9; en 1997, 17. Igualmente la tasa era relativamente ajustada a la media mundial y no superaba las cifras registradas en otras provincias como Buenos Aires, Córdoba o Mendoza. Sólo en 2002, cuando los casos de muertes auto-provocadas causaban alarma en la población, el Gobierno provincial lanzó una campaña de prevención de suicidios. Sin embargo, las acciones se desactivaron lentamente hasta ser casi nulas, mientras que las cifras anuales seguían colocando en el tope de los índices a Catamarca. Las tasas de suicidios de Catamarca para los últimos años son verdaderamente altas. El análisis realizado por especialistas del Ministerio de Justicia de la Nación, encargados de preparar las muestras de los datos estadísticos, establece que los suicidios deben compararse con otras muertes no naturales como los homicidios y los homicidios culposos ocurridos especialmente en accidentes de tránsito. Así, los suicidios representan más del 30% de las muertes no naturales, en tanto que los fallecimientos en accidentes de tránsito representan casi el 40%.

<sup>2</sup> «Alguien capaz de obedecer a sistemas de reglas parcialmente divergentes sin perder integridad intelectual y moral» (2003: 3).

tradiciones, todos los elementos que realmente componen nuestra cultura, nuestra raza, nuestra personalidad» (Marras, 1992: 34). El multiculturalismo es conflictivo e históricamente se halla vinculado a lo que Hopenhayn denomina *dialéctica de la negación del otro*: «ese otro que puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano» (2002: [http](#)). Dicha negación «se remonta al período de descubrimiento, conquista, colonización y evangelización, y recorre la relación entre la metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe). Pero no acaba allí, sino que se transfigura a lo largo de nuestra historia republicana y sus procesos de integración social y cultural. En este sentido, podemos decir que Iberoamérica está marcada desde sus orígenes por el problema multicultural, en la medida que la diferencia se constituye en el eje del poder, el disciplinamiento y la expropiación» (2002: [http](#)). Mediante dicotomías como «civilización o barbarie» se generaron situaciones que reflejan la realidad de una pretendida patria en la que sus élites pretenden ser criollas, pero no se reconocen mestizas, sino más bien blancas y europeas o norteamericanas. Se considera, ciertamente, la presencia de otras identidades, pero no al mismo nivel. De esto a la aculturación hay solamente un paso, que tiene que ver con el transcurso del tiempo: la consideración del universo simbólico aborigen como inferior, la implementación de la lógica del trabajo productivo como clave del progreso del Estado Nacional y la organización de la educación en el espíritu racionalista y en la lengua europea (cf. 2002: [http](#)).

En la Argentina el avance del latifundio propio de la configuración de un Estado agropecuario-exportador cercó los terrenos sobre los que circulaba el aborigen seminómada. Sin tierra por la que transitar, en la que cultivar y criar su ganado, el salto de los cercos de alambre lo convirtió en transgresor y, por lo tanto, ilegal. Más aún, la compra-venta de inmuebles comportaba también la adquisición de bienes muebles, entre ellos las personas que se encontraban en esos lugares, ancestralmente asentados en el *pago* con su ganado y sus plantas, con sus fuentes de agua y sus cementerios. Caso relevante es el denominado *Malón de la Paz* en 1946, marcha organizada por aborígenes de Salta y Jujuy reivindicando la restitución de sus tierras y que recorrió unos 2000 km hasta llegar a Buenos Aires para reclamar ante el General Perón en su primera Presidencia. El hecho fue publicitado por los medios de

comunicación oficiales. Da la impresión, sin embargo, que fueron utilizados para la propaganda y no se atendieron sus reclamos. Durante su estadía en Buenos Aires «aparecieron incluso en medios dedicados al espectáculo y la farándula como *Antena* y *Radiolandia*... desfilaron junto a regimientos del Ejército... dos indígenas estuvieron [por primera y única vez en la historia argentina] en el balcón de la Casa Rosada ante una Plaza de Mayo colmada... se les hizo jugar un partido de fútbol previo al tradicional River-Boca, encuentro al que asistieron 40.000 espectadores» (Valko, 2012:17). El primer gobierno de Perón favoreció esta caravana de 174 personas e incluso la publicitó, pero no fue a más. «Como aseguran algunos investigadores, la doctrina peronista siempre fue definida en los términos más vagos (Poltkim, 1994: 47). Sin embargo, la criatura a la que habían dado vida, es decir, el “Malón de la Paz Mediático”, parecía moverse por su cuenta y cobrar una relativa independencia que generaba variables no previstas, como la que dimos en llamar “efecto Pergamino”, revolucionando a los trabajadores rurales con el sueño de la Reforma Agraria y poniendo los pelos de punta tanto a los grandes latifundistas como al sector más retardatario del poder político. / Alertado por esta peligrosa perspectiva, el gobierno comprendió la necesidad de suprimir al Malón del campo visual» (Valko, 2012: 225). La negación del otro adquiere así la dimensión social de la exclusión y el rasgo cultural de la invisibilidad.

En 1949, 1° de agosto, Día de la Pachamama, el decreto 18.341 expropiaba 56 propiedades o rodeos en la provincia de Jujuy que fueron declarados de utilidad pública, siendo destinados para su distribución entre los aborígenes. Terrenos cuya entrega no fue debidamente reglamentada, por lo que acabarán de nuevo en manos de los terratenientes, particularmente a partir de la caída de Perón en 1955 por la *Revolución Libertadora*, tras la cual algunos de los expropietarios hicieron juicio al Estado y lo ganaron. La Reforma Agraria peronista nunca se ejecutó.

## **2. EL SILENCIO, RECINTO ESPIRITUAL DEL SER**

La identidad es un proceso ininterrumpido con frecuencia intermitente. El despliegue de la vida tiene que ver con el don y la receptividad. Su dinámica



comporta aceptar que a veces es necesario doblarse para permanecer íntegro, considerar que es una riqueza satisfacerse con poco, haciendo de la limitación un espacio abierto donde la vida sea posible. Esto comporta, a su vez, desarrollar el arte de no mostrarlo todo. El europeo irrumpió como intruso en el mundo prehispánico. Lo extraño, relacionado por el aborigen con «lo divino», acabará siendo una amenaza. El único modo de preservar lo propio será el silencio, refugio del ser allá donde no se lo deja manifestar.

El silencio, sin embargo, es una práctica comunicativa. «El lenguaje humano no sólo articula un sentido nombrándolo o sugiriéndolo, sino que a menudo también calla. El silencio no es mudez, sino que atestigua una forma de lenguaje. Significa algo: la imposibilidad de decir lo que nos sobrepasa o nos conmueve y estremece, la imposibilidad de decir algo a quien no pudo o no quiere escuchar, o la simple pausa que otorga acentos, enmarca lo dicho» (Picotti, 1990: 68-69). Cuando uno va a un lugar extraño con gente extranjera no habla igual ni tanto como cuando está en su casa con los suyos. La imagen del indígena silencioso es la reacción lógica del extrañado, de quien se queda quieto sin saber cómo actuar, taciturno, esperando encontrar alguna pauta para manifestarse. El silencio es un recurso discursivo de resistencia, «una retirada política hacia un espacio e identidad cultural separada del mundo de los blancos» (Foley, 2004: 24). «La guitarra fue a los indios/ para aprender su misterio/ y volvió al pueblo, más honda/ de tanto beber silencio», canta el canto de Atahualpa Yupanqui y Oscar Valles. Hay dos modos de silencio: el de quien habla poco y sabiamente; el de quien es silenciado (*silenciamiento del silencio*, dice Yupanqui), que significa «acallamiento de la sabiduría». Por eso propone «escuchar el silencio», atentos al decir de los misterios (cf. Molinero y Vila, 2008).

La conquista no vio ni reconoció los valores vigentes en las culturas sometidas: «salvo excepciones y sólo en algún grado o modo, obligó a callar, a replegarse, cuando no aniquiló produciendo el silencio de la muerte» (Picotti, 1990: 69). En el callar por obligación «el silencio equivale a guardarse en la intimidad y resistir, para manifestarse cuando llegue la ocasión de ser escuchados» (1990: 69). La historia muestra que «el indígena no ha desaparecido, está presente o está latente, informando un modo de ser latinoamericano, aguardando con esperanza su recomposición como lo dicen

algunos de sus mitos, o la simple pervivencia de su identidad como lo aclaman sus cantos» (1990: 60). Resignado o resentido al «no ser asumido por las instituciones, sigue al caudillo que por encima de ellas sabe representarlo» (1990: 70), apoyando «las causas nacionales a pesar de aquéllas» (1990: 70). Tampoco el silencio de los muertos es mudez: «su ausencia es un modo de presencia, el más fuerte en tanto opera en un nivel que ya no puede ser acallado ni contradicho, se erige nítido en la recolección del más elocuente de los lenguajes, en la pervivencia imborrable de lo para siempre acontecido» (1990: 70).

Narrar silencios es en la historia hacer memoria de la vida de los muertos, de ausentes que no se fueron del todo, de promesas incumplidas, de olvidos reminiscentes, también de identidades por hallar. La literatura latinoamericana refleja testimonios significativos, como *Pedro Páramo* de Juan Rulfo. La madre, en el lecho de la muerte, le hace prometer a su hijo que irá a visitar a su padre: «No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro. Lo que estuvo obligado a darme y nunca me dio... El olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro» (1955: 6). Y la búsqueda de la identidad como un ejercicio de justicia se llena de fantasmas, de soledades, de ambigüedades, porque la madre se fue con el hijo del lado del padre de visita al lugar donde vivía su hermana, y no volvió simplemente porque él –al decir de ella– no la reclamó («¿Acaso él ha enviado por mí? No me voy si él no me llama»); mientras él le reprochaba en su ausencia: «Quería más a su hermana que a mí. Allá debe estar a gusto» (1955: 14). El hijo se encuentra con lo que nunca pensó que existiera. Y parece que hasta le pesa haber iniciado una búsqueda que, sin embargo, resulta ineludible.

Hacer memoria en busca de la identidad tiene que ver también con evitar el prejuicio de idealizar el pasado. Uno puede hallar lo que no esperaba y ha de encontrarse con ello. El pasado no significa una sola cosa. ¿Dónde «hubo un tiempo en que todo fuera bueno» (Heredia, 1986: texto n° 1)? Cabe preguntarse, ciertamente, «¿Qué hubiéramos sido, si hubiéramos podido ser en toda nuestra plenitud?» (1986: texto n° 7). Nos corresponde también buscarle salidas creativas al conflicto, porque nuestras deudas son también con el futuro. Si de saldar deudas se trata, corresponde dilucidar cómo, no vaya a ser que queramos financiarla con recursos que corresponden al

porvenir. Hay testimonios interesantes que pueden darnos pautas. Me parece relevante el que a continuación relato...



*Tabla cuzqueña – Sacristía del Templo Parroquia San Pedro Nolasco  
Molinos - Salta*

Hay en el templo parroquial de Molinos (Salta), dedicado a san Pedro Nolasco y la Virgen de la Candelaria, una tabla de pintura cuzqueña que describe en cinco escenas la pasión de Jesús. Una de estas escenas representa la coronación de espinas. La hacen dos varones vestidos a la usanza de los españoles ilustres. «Quienes trajeron la fe en el Mesías son los que hoy le golpean», parece decirse. «Los que en la pintura coronan de espinas a Jesús son quienes ahora nos maltratan», manifiesta el pintor a modo de réplica. La interiorización del Evangelio –«lo que hicieron con alguno de estos más pequeños, que son mis hermanos, lo hicieron conmigo» (Mt 25, 40.45)- es interactivamente asumida. La apropiación e intercambiabilidad de significaciones es una característica de la vida. Evidencia el encuentro de simbolismos y la yuxtaposición de miradas.

En las poblaciones contemporáneas, también en las urbanas, pero sobre todo en las que se encuentran más alejadas de los centros de difusión de la denominada cultura occidental, continúan practicándose ceremonias cuyo origen se remonta a épocas prehispánicas y que perviven en formas cristianas a modo de *metamorfosis*. En la espontánea inconsciencia de estas prácticas se manifiesta un mundo de *mestizaje*, posibilitado por la *simbiosis* de formas diversas, la reminiscencia de lo antiguo al modo cristiano y la difusión de significados ancestrales que se integran en la vivencia cristiana: *semiosis*. «A medio camino entre el lenguaje articulado y el silencio, se da lo que podríamos llamar con algunos autores, el lenguaje astuto y barroco, dos formas muy emparentadas entre sí. Se trata de un lenguaje indirecto, que

articula un contenido propio a través de formas ajenas, cuando las propias no son permitidas. Es el caso, por ej., del estilo barroco del arte colonial, donde percibimos entre formas ibéricas acentos, fuerza, elementos propios de la visión del mundo indígena o mestizos, donde en la forma cristiana y colonial aparece el propio sentido religioso y comunitario» (Picotti, 1990: 70). Proceso aún inacabado de mestizaje, simbiosis y semiosis que «quiere decir unidad en la alteridad: no por mero sincretismo, sino por asimilación de términos diferentes» (1990: 73).

En una especie de *convivencia conflictiva*, ocasionada por imposiciones y supresiones, sucede en las sociedades como acontece en los mismos sujetos que las componen: uno puede optar por acoger en sí múltiples «yoes», porque el yo no es un «monarca absoluto», sino más bien «un centro de gravedad móvil» (Bodei, 2006: 173), que recibe en sí la pluralidad para no verse disgregado entre la multiplicidad. Por una cierta sabiduría escarmentada y por la sagacidad misma de la vida (*Die List der Vernunft*, diría Hegel), la sobreabundancia que esto comporta es ocasión de descubrimiento y generación, posibilitando la pervivencia de lo que se intentó suprimir y diseñando criterios para la interpretación de lo autóctono y lo foráneo. Esto tiene que ver con el tema de la *identidad*, que se encuentra en relación directa con la búsqueda de arraigo, la generación de vínculos y el discurrir de la genealogía. Arraigo, vínculos y genealogía que suponen el reconocimiento de los conflictos como parte de la vida y su integración superadora. Desafío que con frecuencia no es considerado en su verdadera dimensión, sino más bien como «un fruto temeroso» y «no suficientemente reconocido ni desplegado por las mentes, las voluntades y las instituciones, a causa del coloniaje cultural que mantenemos, que nos impide ver con libertad las posibilidades y riqueza de otros proyectos históricos y sobre todo el valor humano de la integración» (Picotti, 1990: 75).

### **3. LA VERDAD DEL DEVENIR**

La identidad comporta transformación. Y las transformaciones, piensa García Canclini, suponen *hibridaciones* de todo tipo. La vida, al decir de Ricoeur, es un relato en busca de un narrador. En la vida de cualquiera suceden

acontecimientos que no se prevén ni se predicen. Dichos acontecimientos serán perturbadores mientras el narrador no los integre en la propia historia de vida. Sólo así «el azar se cambia en destino» (Ricoeur, 1996: 147) y la historia progresa.

### **3.1. Lo que somos: en los confines del sujeto**

La conquista del «sí mismo» es resultado de largos procesos, en ocasiones truncados por la historia personal y social. De los conflictos que amenazan con la disolución del yo puede emerger, sin embargo, la ocasión para la continuidad de un ininterrumpido proceso identitario. Mi identidad no es sólo lo que ya soy, sino lo que llegaré a ser a partir de lo que soy, en fidelidad precisamente al ser. La libertad también tiene que ver con el modo como uno se las arregla para continuar siendo en medio de la amenazante contrariedad. La creatividad de las culturas encuentra cauces para la integración en un «sí mismo» de muchos otros «sí mismos» (cf. Bodei, 2006: 169-180)<sup>3</sup>.

Ricoeur aborda esta cuestión reflexionando sobre la distinción entre identidad-*idem* e identidad-*ipse*. *Idem* es «mismo» en el sentido de lo siempre idéntico; *ipse* es «mismo» en el sentido de la identidad de uno consigo. *Idem* es aquello invariablemente idéntico a sí mismo, *ipse* la continuidad de un mismo yo en sus diversos estados de vida e historia (cf. Ricoeur, 1996). *Idem* es identidad estática, pétrea, monolítica; *ipse* identidad dinámica, generadora, creativa. Uno es sí mismo porque hay otro que también es: un *alter* que, precisamente por ser, me modifica –me altera- y a la vez me identifica (cf. Díaz, 1999: 72). «La ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra» (Ricoeur, 1996: XIV).

La identidad se va configurando por las «sugerencias de la vida», esto es, la configuración de los sucesos como *acontecimientos*. No pretendamos reducir el futuro a la realización de nuestros proyectos: la historia manifiesta que con frecuencia no trajeron buenas consecuencias. Más bien hemos de

---

<sup>3</sup> «El dos –decía Nietzsche- nace del uno y el uno del dos: esto se ve con los propios ojos en la generación y el crecimiento de los organismos más elementales, la matemática es constantemente contradicha, *contravivida*, si es lícito decirlo así, por la experiencia real» (Nietzsche 1964: 7, 40 [8], citado en Bodei, 2006: 175).

«hacernos disponibles» para lo que puede sorprendernos. «El acontecimiento será nuestro maestro interior», escribió E. Mounier (1988: 927), ámbito de encuentro del hombre y las cosas, reconocimiento de su ser en la realidad que comporta auto-reconocimiento como persona, «estructura intencional abierta» que no se entiende «desligada de su contexto, ni se reduciría a él... No es primero la persona un ser cerrado que luego se abriese a los demás, ni se cierra a los demás después de abierto, sino que consiste en un relacionarse permanente... El ser humano es una apertura radical al mundo y a las demás personas, y como tal su ser consiste en estar siendo (presenta pues una estructura gerundial), en estar en permanente estado de constitución, y por eso más que de integración del hombre en el mundo, al modo en que se integran las cosas desde fuera, cabría hablar con Zubiri de *integrificación*, o sea de integración desde el interior, desde lo que va plenificándose sin perder autonomía» (Díaz, 1993: <http>).

¿Cuál es nuestra identidad? ¿Quién es el *alter* que hace que *ipse* sea también *idem*, y viceversa? ¿Cuál es nuestra opción a la hora de considerar las raíces y el pasado? ¿En qué ciframos nuestra identidad personal y colectiva? ¿Cómo respondemos a la pregunta clave: *quién soy yo hoy y quién es el otro*? ¿Es -o llegará a ser- el otro mi hermano? ¿Somos -o llegaremos a ser- pueblo?

La continuidad no es, en este sentido, transferencia sincrónica, sino *generación*. Antes que actualizar nuestro pasado como si de un molde hecho para siempre se tratase, se ha de buscar entender lo que hemos venido a ser y cómo deseamos continuar siendo lo que somos. No puede ser obviada la deuda que tenemos con el pasado, plagada de errores y regada con sangre. Tampoco podemos olvidar, sin embargo, que nuestra deuda es también con el futuro (cf. Kovadloff, 2007: 36). Una y otra han de ser atendidas en el presente para ver cómo las saldamos y levantamos sus hipotecas. Lo antiguo ha pervivido en nuevas formas no obstante los conflictos y las injusticias, las desidias y las ingratitudes, las desgracias y los desmanes, respecto de los cuales tenemos la responsabilidad de hacernos cargo, subsanar y no reiterar. De lo que se trata es de encontrar la clave de la continuidad. Lo que está no se entiende sin lo anterior, y en ocasiones esto tampoco se comprende sin el reconocimiento de la confluencia conflictiva de los significados, paradójica pero real.

Quizá también por eso lo de hoy no es ni lo que fue en un pasado

remoto ni lo que vino en una fecha que ya pasó. Es algo nuevo cuya dinámica nos corresponde descubrir, desarrollar e integrar. Esta es la cuestión y el desafío. El tema de la identidad tiene que ver con el conocimiento que unos tenemos de otros, pero no sólo ni –quizá– principalmente con eso. Tiene que ver, ante todo, con el *reconocimiento* que unos y otros nos debemos (cf. Ricoeur, 2005). Es en este reconocimiento (de sí mismo y del otro -de los otros-, indisolublemente unidos) donde tal vez se encuentre cifrada la identidad. Una identidad forjada por la generación de vínculos que pueden disipar las brumas que invaden la memoria, redimir sus olvidos, hacer resplandecer el rostro radiante de la vida. Reconocer los hechos del pasado, asumir responsablemente sus datos en el presente, posibilitar que la vida fluya y el corazón palpite.

### **3.2. Lo que fuimos: mi yo en mis antepasados**

El reconocimiento del vínculo con el pasado es la memoria. Hay una memoria que podríamos llamar *patrimonial*, y que tiende a conservar el pasado. El pasado conservado suele ser domesticado: responde a los intereses de quien lo propone. Además es nostálgico: refleja algo estático, idealizado, respecto de lo cual es imposible que el presente responda. Puede referirse a «la *postal* sepia de una élite, en la que pocos se reconocen, o bien un *cuadro* unidimensional del bajo pueblo, como un “Otro folclórico, privado de su sustancia”, “de sabiduría etérea y costumbres encantadoras”, una visión que censura aquel “Otro real” –delincuencial, violento, en pugna con el poder o desplegando formas de organización que ayuden a sobrellevar la vida» (Aravena Núñez, 2003: 3; cf. Žižek, 1998: 156).

La memoria comporta saber y supone comprensión, despliegue narrativo y proyección *pública*: que asuma la realidad de los conflictos aún no resueltos y que no pueden ser respondidos desde la memoria patrimonial nostálgica (cf. Aravena Núñez, 2003: 3). La memoria (μνήμη) se aplica al pasado, tiene que ver con lo acontecido: es una huella. Pero el pasado es lo que ha devenido (τοῦ γενομένου). La huella tiene que ver también con el olvido y, al decir de Ricoeur, «es la tragedia del vestigio, de aquello que, como señala la palabra latina *vestigium*, sobrevivió al horror destructor del tiempo o pudo

eludir su acción demoledora» (1997: 109). El pasado nos lega ruinas. «Toda ruina nos invita de algún modo a reconstruir el pasado desaparecido... Para comprenderla hay que imaginar todo aquello que falta alrededor» (1997: 109).

Las ruinas manifiestan que hay una memoria herida y que la memoria también tiene sus patologías. Todorov considera que en los últimos tiempos se ha dado una profusa reivindicación de la memoria y un cierto descrédito del olvido, extendidos «más allá de su contexto original... En tal caso, la memoria estaría amenazada, ya no por la supresión de información sino por su sobreabundancia» (2000: 14-15): «el elogio incondicional de la memoria y la condena ritual del olvido acaban siendo, a su vez, problemáticos» (2000: 15). Para Todorov no hay oposición entre memoria y olvido. Dicha oposición se daría entre *supresión* y *conservación*, siendo la memoria interacción entre ambas: supone necesariamente una selección. Lo cuestionable no es que unos sucesos sean conservados y otros olvidados, sino el control totalitario sobre la selección misma, que pretende dilucidar lo que ha de ser suprimido y lo que tiene que ser conservado (cf. 2000: 16). Hay por ello una sustancial diferencia entre *recuperación* del pasado y *utilización* del mismo. «La exigencia de recuperar el pasado, de recordarlo, no nos dice todavía cuál será el uso que se hará de él» (2000: 17). La selección de la memoria se hace, sin embargo, en virtud de algunos criterios, lo que sin duda condicionará la utilización del pasado en el presente. «Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar» (2000: 18). Esto no significa, sin embargo, que sea el pasado el que haya de regir el presente. Más bien al contrario, el presente también tiene derecho a elegir el olvido (cf. 2000: 25). Sin que signifique suprimir el pasado, el apego a ciertas experiencias pretéritas puede ser un «abuso de la memoria». Por eso distingue Todorov entre *lectura literal* y *lectura ejemplar* del acontecimiento. La lectura literal asume los sucesos en su singularidad, tornándolos intransitivos, clausurados en sí mismos, procurando «una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo», extendiendo así «las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia» (2000: 30-31). La lectura ejemplar, en cambio, reconoce el pasado «como una manifestación entre otras de una categoría más general, y me sirvo de él como



de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes» (2000: 31). Es así como el pasado viene a ser «principio de acción para el presente» (2000: 31).

Tanto los individuos como los pueblos se encuentran ante la responsabilidad de recuperar su pasado, a la vez derecho y deber, «pero no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir y con qué fin?» (2000: 33). A la memoria literal denomina Todorov simplemente *memoria*, a la memoria ejemplar denomina *justicia*. La justicia no debe ser impartida por quien ha sufrido el daño. El individuo que no completa el duelo que le concede autonomía sobre el impacto emocional ocasionado por el dolor sufrido, o el grupo que no logra desatarse de la «conmemoración obsesiva del pasado, tanto más difícil de olvidar cuanto más doloroso, o aquellos que, en el seno de su grupo, incitan a éste a vivir de ese modo, merecen menos consideración: en este caso, el pasado sirve para reprimir el presente, y esta represión no es menos peligrosa que la anterior» (2000: 33).

### **3.3. Lo que seremos: está ya viniendo, viene ya siendo**

Vivimos un tiempo signado por el discurso de la globalización y la conciencia de crisis. El primero tiende a uniformar el mundo, la segunda cuestiona nuestras interpretaciones. La publicación en 1957 de la obra de Edmundo O'Gorman *La invención de América* significó un desafío metodológico para la historiografía americana, particularmente la que se dedica al descubrimiento y la conquista. Tiene que ver con la consideración del aparecer de América en la conciencia europea bajo el concepto de invención y no de descubrimiento. ¿Es posible hablar de descubrimiento de América cuando en la mente de Colón estaba unir las costas de Europa con Asia? ¿Surge América como algo que aparece impresionando la conciencia europea (*descubrimiento*) o como algo que se inserta en la mentalidad europea que le da entidad (*invención*)? ¿Habrá sucedido con el concepto «América» lo que relata José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) que le ocurrió a Moctezuma cuando se encontró con Cortés, que «consultando a los suyos dijeron todos que sin falta

era venido su antiguo y gran señor Quetzalcóatl, que había dicho volvería y que así venía de la parte del oriente» (Acosta, 1954: 277)? ¿Será América un producto histórico-discursivo de occidente?

Hay quien piensa que América como ente histórico es «un constructo discursivo abierto a múltiples interpretaciones» (Rabasa, 2012: 29). América viene siendo desde el siglo XVI «una alegoría irónica»: «un objeto que se reconstituye constantemente a partir de los deseos de aquellos que la disputan» (2012: 29). El conocimiento de América parece impregnado de valores afectivos y simbólicos que determinan su movilidad identitaria. A su vez la novedad americana hace que el conocimiento se sumerja en una realidad excedente de la que sus esquemas no logran dar sentido. Se ha de considerar por ello su conocimiento desde una perspectiva fundamentalmente heurística. La realidad excede nuestras determinaciones. Por eso vivimos bajo el encanto de la búsqueda.

Buscar es, según el DRAE, «hacer algo para encontrar o hallar a alguna persona o cosa». El resultado de la búsqueda puede darse en un doble sentido: buscar y encontrar, o buscar y hallar. La palabra «hallar», del latín *afflare*, significa soplar, y se decía del perro que rastrea la pieza con el hocico y resopla. Buscar es, en este sentido, rastrear. Podemos hallar algo sin buscarlo, pero sólo puede hallarse algo si, en cierto modo, se tiene actitud de búsqueda, si uno se mueve para ello. La palabra «encontrar», del latín *in contra*, significa prioritariamente dar con una persona o cosa que ya se buscaba. Uno puede encontrar lo que estaba buscando. El sentido de encontrar correspondería a la dimensión de inventar, el de hallar al de descubrir. Como dice E. Dussel, América ya no necesita ser «localizada», pero sí «des-encubierta» (2012: 36-45).

Para una consideración del futuro en el que seremos Dussel propone liberarnos «de las culturas universales postcoloniales»: (2012: 45). «La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989). ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el “núcleo ético-mítico” (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido no tanto

conquistadas o dominadas, sino más bien *despreciadas, negadas, ignoradas*. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa “exterioridad” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo» (2012: 47).

Comporta que los «actores sociales» se constituyan en «sujetos sociales» (cf. Hidalgo Flor, 2000: 119) mediante la «apropiación de los sistemas de usos y expectativas en un momento histórico y lugar social determinado» que les identifique y les libere de la alienación cultural, a saber, de la «internalización espontánea o inducida de un pueblo de la conciencia y de la ideología de otro, correspondiente a una realidad que les es extraña y a intereses opuestos a los suyos. Vale decir, a la adopción de esquemas conceptuales que escamotean la percepción de la realidad social en beneficio de los que de ella se favorecen» (Ribeiro, 1987: 171). Según Darcy Ribeiro, así como la dominación cultural experimentada por los pueblos latinoamericanos puede ser entendida como un proceso de alienación, de modo análogo podemos imaginar procesos de desalienación, que enraízan contemporáneamente con los levantamientos intentados en los siglos XVII y XVIII, opacados en su genuinidad posteriormente por los procesos emancipatorios que concretaron los Estados Nacionales a lo largo de los siglos XIX y XX. Ribeiro invita por ello a pasar de la «conciencia ingenua» de la recuperación imposible de lo que fue a la «conciencia crítica» de la reelaboración conceptual de la conciencia histórica. La conciencia ingenua lo es «en el sentido de que no llega a constituirse en una visión contestataria del orden vigente que fuera a un tiempo realista, motivadora y operativa [...] no llega a ser una conciencia rebelde de su propia sociedad» (Ribeiro, 1975: 175). La realidad del dilema está patente: ¿cabe considerar que, frente al afán civilizatorio de los descolonizadores y revolucionarios de la independencia de los estados nacionales americanos, muchas comunidades indígenas hubiesen preferido permanecer bajo el yugo

de los españoles, «con quienes habían aprendido a convivir en un *modus vivendi* precario pero viable» (Ribeiro, 1984: 31)? En su afán modernizador, las élites criollas cometieron brutalidades y provocaron desarraigos. Su pervivencia, sin embargo, da para considerar que aumentará el número de grupos y personas con «identidades étnicas diferenciadas... y que sus singularidades étnico-culturales serán mayormente afirmadas» (1984: 32). En el imaginario social aún está vigente la consideración de que pertenecer a una singularidad étnico-cultural es sinónimo de grupo atrasado, oscilando desde la apreciación bucólica de lo exótico al paternalismo. La evaluación de la realidad indígena desde estas perspectivas tiene que ver precisamente con las tensiones que desde hace siglos perviven y han ocasionado situaciones sociales casi irreversibles. Es el caso de las políticas que desembocaron en la emigración del campo a las ciudades de parte de grandes masas de población rural, desarraigadas por la modernización capitalista de la agricultura y de la industria, y que vinieron a parar a los suburbios de ciudades incapaces de recibirlos tanto desde el punto de vista laboral como de preservación de sus identidades. La ciudad de Buenos Aires y su «conurbano» llegó a absorber la mitad de la población de la Argentina. Tal como se cuestiona Ribeiro, ¿a alguien se le ocurriría pensar que un vasco o un galés, por el hecho de serlo, vendrían a ser identificados, bien bucólica, bien paternalistamente, como pobres a quienes hay que ayudar a ubicarse en la realidad moderna? (cf. 1984: 32).

En este sentido resulta interesante la propuesta de Enrique Dussel, que él denomina proyecto «*trans-moderno*» (2012: 58). La transmodernidad afirma el valor «de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados» por la modernidad, pero que aún perviven. Valores tradicionales ignorados que han de ser «el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura», lo cual comporta «un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas... Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa» (2012: 58-59), de entablar un diálogo «entre los creadores críticos de sus propias culturas»; diálogo que ha de procurar «no un estilo cultural que tendiera a una unidad indiferenciada y vacía, sino a un pluriverso... multicultural en diálogo crítico

intercultural» (2012: 59).

Se ha de considerar en este aspecto que la tarea es tanto más compleja cuanto lo es la realidad del mundo contemporáneo, sobre todo si atendemos a los desafíos de la denominada revolución tecnológica. Nunca el mundo ha sufrido transformaciones tan rápidas y radicales como en los últimos cincuenta años. Cambios que afectan, entre otras dimensiones, a la consideración del espacio y el tiempo, los modos de identidad varón-mujer, la interpretación de la realidad. La consideración de la *ontología de la vida* cambia a tenor de estos matices, que a su vez ponen en cuestión qué es lo primero que vale la pena considerar. Lo acontecido en el pasado con las culturas destruidas o subyugadas parece suceder a su modo en la agresión indiscriminada a la naturaleza, que ha pasado de ser ámbito de sustento de la vida a recurso económico explotable. Talamos bosques para plantar soja, como sucede en la actualidad de la Argentina, que ha perdido el 70% de su masa forestal en los últimos 75 años; afirmamos bucólicamente, sin embargo, el valor de lo sencillo y saludable como si de algo irrecuperable se tratase. Tal cual dice Ribeiro, «esta es nuestra tradición. Lo nuevo es que, ahora, frente a la visión del desastre inminente, comenzamos a suspirar por unos cielos azules de aires limpios. Queremos aguas cristalinas, bosques vírgenes y animales lozanos. Lo endiablado es que por estos bienes supremos sólo suspiramos en niveles de poesía o de oración. Entretanto, en el mundo de las cosas reales, en donde decidimos nuestro destino, la orden es corromper la vida hasta la muerte» (1984: 32).

«Aquello de lo que la humanidad sufre –escribió Nietzsche– es la *falta* de egoísmo» (Nietzsche, 1964: 5, 2 [15], citado en Bodei, 2006: 169). No entro a considerar la expresión. Sí me parece interesante lo que sigue: «¿Para qué tener siempre el egoísmo del salteador o del ladrón? ¿Por qué no el del jardinero? Alegría de cultivar a los otros como un jardín» (1964: 5, 11 [2], citado en Bodei, 2006: 169). No sé si Nietzsche estaría de acuerdo con lo que digo. Tal vez pensara que hago poesía o lo saco de contexto. Quizá... Cultivar la vida, hundir las raíces en su tierra nutriente, profundizar en su suelo, estar cerca, cuidarla, quererla (cf. Salvatierra-Rasjido, 2007). Cultivar el yo del jardinero, el personal y el colectivo, indefectiblemente unidos, indispensablemente necesitados. Eso es *cultura*. La que hoy más requerimos,

la que no ha de faltar, la que no puede dejar de ser, la que siempre tiene que estar como «potencia obediencial» para ser escuchada y respetada.

#### **4. EL MUNDO ES INVENCION, DIVERSIDAD, DIVERSIÓN: ELOGIO DE LA CREATIVIDAD SENCILLA**

Recientemente y con ocasión de la oposición a la explotación minera a cielo abierto, escuchaba decir a Nelly Margarita Ramírez, presidenta del taller de tejido artesanal *Tinku Kamayu* de Lampacito (Santa María-Catamarca): «No podemos dejar que se haga daño a la Pacha. Diosito no lo permita». Múltiples aspectos de la naturaleza muestran las pulsiones más secretas del hombre: deseos, temores, contradicciones. La plasticidad de los seres vivos, particularmente el hombre, manifiesta lo inacabado de su propio ser. Realidad que ha de ser asumida, no temida.

El hombre no parece un ser existencialmente compacto. Más bien es poroso. En el mundo fluyen los opuestos, decía Anaxímenes. Cada opuesto parece incompatible respecto de su contrario, pero en realidad no puede subsistir sin él. Quizá tenga que ver con el orden de lo desconocido, armonía oculta que apenas atisbamos. Tal vez por eso Heráclito veía en la lucha la clave del dinamismo de la vida, como si nada pudiese ser sin la creatividad que surge de la necesidad de dar respuesta a los conflictos, como si la armonía se generase de la articulación de las tensiones. De las cenizas sale la *physis*, consideraba el mismo Heráclito. Y esta es su *palingenesia*. De la transformación de lo que parece resurge la vida.

En el caso calchaquí las letras de algunas canciones lo manifiestan. Un cantautor contemporáneo de Santa María (Catamarca) lo refiere en *Zamba del viajero* (Villagrán, s/f: 61), a modo de presentación del Valle y sus tradiciones para quien llega de afuera:

«¿De dónde vienes viajero  
A visitar nuestra tierra?  
Seguro que andas de paso  
Y has de querer conocerla.  
Yo te sugiero que empieces  
Por persignarte allá afuera.

Primero a la Pachamama  
Que es nuestra herencia primera.  
Después a la Mama Virgen  
Nuestra adorada Morena.  
Las dos reinas de este valle  
Santamarianas y eternas».

La interrelación de las fuentes antiguas con las contemporáneas refleja que hubo algo más que resistencia en lo que a la reacción frente a la conquista se refiere. La pervivencia simbiótica de estas dimensiones manifiesta que la dominación española no se fundamentó solamente en la coerción, entre otras cosas porque tampoco contaba con los medios necesarios para que la misma fuese la causa exclusiva y suficiente (cf. Peire, 2008: 47). Sherry Ortner habla de ciertos espacios que constituyen redes de relaciones, articuladas o desarticuladas, entre dominadores y dominados, de tal manera que la gente asume como propias realidades de sumisión, representaciones del dominador en las que encuentra alternativa para la pervivencia de sus tradiciones, originando –fabricando– un mundo diferente (cf. Ortner, 1995; Greenblatt, 2005; Bruner, 1998). Refiriéndose al mundo *nahua*, dice Lockhart que los españoles representaron más el «combustible que el motor» del cambio ocasionado por su llegada: «No determinaron individual ni masivamente la naturaleza del cambio; el cambio fue la transacción entre dos grupos y dos culturas [...]. Sin embargo, por encima de todo, fue la naturaleza de la cultura Nahuatl en relación a la española la que determinó la forma (no el tiempo) del cambio. La mera decisión por parte de los españoles de implantar ciertos elementos, ya sea por la imposición ya por el convencimiento a través de la enseñanza, no era suficiente para lograr los resultados deseados» (Lockhart, 1991: 21).

Las realidades latinoamericanas parecen manifestar la verdad de lo que podríamos denominar «capacidad autopoietica del ser humano» (Aneas Álvarez, 2010: 176). Maturana y Varela aplicaron la expresión desde el ámbito de la biología, en el sentido de la autoconservación de los sistemas vivos mediante la producción de sus propios significados. La *autopoiesis* sería un modelo para explicar fenómenos emergentes que enraízan en la dinámica de la vida desde el nivel molecular (cf. Maturana y Varela, 1984). Consiste «en crear un intercambio dinámico cuyo primer efecto es mantenerse como tal, a la vez

que producir productos de la interacción que son incorporados al sistema. Y gracias a esta penetración de los productos en el sistema, así mismo, se mantiene y evoluciona la interacción. El sistema sigue “viviendo” debido al “*bucle creativo*” (Peña Collazos, 2008: 87). Tiene que ver con la dinámica propia de la vida, en la que corresponde aceptar lo inesperado, la indeterminación como clave del progreso. Aplicado a los sistemas humanos cabe considerar que la emergencia de lo inesperado y el lugar de la indeterminación en la persistencia de la vida son condición de posibilidad del futuro. Es lo que Ilya Prigogine denomina el *problema de las bifurcaciones*, de la *no-linealidad* del progreso: «la Naturaleza ha sido capaz de resolver problemas muy complejos con medios muy sencillos» (Prigogine, 2007: 196).

Las sociedades son sistemas no-lineales de suma complejidad, es decir, tienen bifurcaciones. El modelo de sistema lineal considera la unidireccionalidad de la relación causa-efecto. Quiere decir esto que la causa produce el efecto, pero no se da la posibilidad inversa. Ej.: el pasado influye sobre el presente y éste sobre el porvenir. La no-linealidad considera que también el presente puede influir sobre el pasado: es posible resignificarlo, desestructurarlo para volverlo a estructurar, de tal manera que operaría sobre el presente de modo diverso, posibilitando –por ejemplo- la cura de prejuicios y desazones. Lo imprevisto, el no-equilibrio –pensaba Prigogine desde la química- genera estructuras «disipativas»: sólo se dan lejos del equilibrio y su supervivencia es posible porque necesitan de intercambios con el exterior. Cuando esto no se da desaparecen. El no-equilibrio posibilita descubrir nuevas propiedades de la realidad, multiplicidad de comportamientos posibles que no se darían en situaciones de equilibrio (cf. Prigogine, 2000). Los modelos sociales, también aquellos que tienen su origen en la violencia, ofrecen alternativas. Pareciese que dejan lugar a la posibilidad de encontrar salida a los conflictos, quizá por la dinámica propia de la vida, como si se tratase de articular creativamente las limitaciones para desplegar adecuadamente las posibilidades.

La imprevisibilidad propia de la vida comporta reconocer y aceptar la paradoja de lo que somos, permitiendo ofrecer en cada presente y sus crisis horizontes alternativos, mundos posibles que al pensamiento lineal se le escapan. La vida se teje de elementos heterogéneos inseparablemente unidos,



un *complexus*, al decir de Edgar Morin. Es lo que hace posible «el surgimiento de lo inesperado y la aparición de lo improbable» (Morin, 2011: 298). Morin denomina a este tipo de aproximación *pensamiento complejo*, a saber, aquel que es capaz de integrar incertidumbre y organización, de religar distinguiendo, de contextualizar sin localismos, de globalizar reconociendo la singularidad de lo concreto (cf. Morin, 1993, 1994).

Esto comporta, según mi parecer, lo que Colombres ha denominado «reconquista del espíritu utópico»: «es preciso convencerse de que nuestras culturas no resultan insuficientes para afrontar los desafíos que plantea el futuro, y que son tan universales como otras cualquiera» (Colombres, 2004: 29). Aproximación que supone, como dice también Morin, una cierta «reforma del espíritu», a su vez necesitada de «reforma de la educación», siendo ésta solamente posible si se opera la «reforma del pensamiento» (Morin, 2011: 24-25). Reformas «en bucle recursivo»: «la una productora/producida de la reforma de la otra, indispensables para la reforma del pensamiento político que demandará, en su vuelta, las reformas sociales, las económicas, etc. Pero la reforma de la educación depende también de las reformas políticas y de las reformas de la sociedad, las cuales se derivan de la restauración del espíritu de responsabilidad y de la solidaridad, en su vuelta producida de la reforma del espíritu, de la ética, de la vida» (2011: 298).

Corresponde al ámbito de las opciones antropológicas, históricas, éticas, filosóficas y teológicas pasar de la posibilidad a la verdad, de la convivencia de los anhelos y los desengaños a la simbiosis empática que considera cómo también la esperanza resurge en el corazón mismo de la desesperanza: la participación afectiva, efectiva y emotiva con eso que en principio resulta ser ajeno y lejano, de lo que quizá uno ni se haya imaginado o haya deseado despegarse, pero de lo que no puede apartarse porque «está en ello», su ser se cifra ahí: «la esperanza es sólo ilusión si ignora que todo lo que no se regenera degenera» (2011: 300).

Con frecuencia el pasado permanece a modo de sombra, sombra de una luz, luz de una sombra. Hay sombra porque hay sol. Sucede que la sombra es invertebrada, y por eso puede vertebrarse de muchos modos. La vida tiene sus dobleces. Podríamos decir, quizá, que no es ingenua. Unas formas subsisten porque se sobreponen a otras. Es ley también de la biología. Pervive lo que

cambia. Tal vez hoy nos corresponda transitar de la pregunta que busca conocer el ser a la pregunta que busca dar razón de la experiencia, del conocimiento al *reconocimiento* de sí y de los demás, del hombre capaz de reconocerse responsable de sus actos: identidad, memoria, promesa (Ricoeur, 2005).

Es propio de la vida generar la novedad. Pervivir es renovarse. «¡Qué aventura increíble, cuando se considera el pasado de la humanidad!, desde la erección de los bípedos de nuestros ancestros antropoides, hace más de seis millones de años [...]; luego las evoluciones, a la vez discontinuas y continuas [...]. / Cuando consideramos esta aventura increíble del pasado, ¿cómo creer que la aventura del futuro será menos increíble? Cuando pensamos que, en cada etapa de este pasado, la etapa siguiente era inconcebible, imposible de imaginar y de predecir, ¿cómo no pensar que éste también irá de allí para nuestro futuro?» (Morin, 2011: 301-302). Es lo nuevo de nuestros mundos – vivido antes que pensado, pensado porque es vivido– lo que verdaderamente cuenta. Y es en este contexto donde emerge un nuevo pensamiento sobre la realidad en que habitamos y nos inhabita, palingenesia del pensamiento en nuestro palimpsesto cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, J. DE (1954). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid. Atlas.
- ANEAS ÁLVAREZ, A. (2010). «Transdisciplinariedad: Una mirada para la educación intercultural en Latinoamérica»: Lizama Quijano, 2010:153-189-
- ARAVENA NÚÑEZ, P. (2003). «Patrimonio, memoria e historicidad. El contenido político de nuestra relación con el pasado»: CEME [Centro de Estudios Miguel Enríquez – Chile – [www.archivochile.com/Ceme/recup\\_memoria/cemememo0011.pdf](http://www.archivochile.com/Ceme/recup_memoria/cemememo0011.pdf)], 1-10.
- BASTIDE, R. (1973). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BODEI, R. (2006). *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires. El cuenco de plata.
- BRUNER, J. (1998). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona. Gedisa.
- CARETTA, G. Y ZACCA, I. (2008). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta. CEPIHA.
- CASULLO, M. M.; FERNÁNDEZ LIPORACE, M.; CONTINI DE GONZÁLEZ, N. (2006). «Estudio comparativo sobre adolescentes en riesgo suicida»:

[www.suicidologia.org.ar/files/estudio\\_comparativo\\_riesgo\\_suicida\\_adolescentes\\_-\\_casullo.pdf](http://www.suicidologia.org.ar/files/estudio_comparativo_riesgo_suicida_adolescentes_-_casullo.pdf)

- COLOMBRES, A. (2004). *América como civilización emergente*. Buenos Aires. Sudamericana.
- DÍAZ, C. (1993). *Para ser persona*. Las Palmas. Instituto Emmanuel Mounier - <http://mercaba.org/Filosofia/persona.htm>
- DÍAZ, C. (1999). *Soy amado, luego existo*. Vol. I: Yo y tú. Bilbao. DDB.
- DUSSEL, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México-Madrid. Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.
- DUSSEL, E. (2012). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. Buenos Aires. Docencia.
- FOLEY, D. E. (2004). «El indígena silencioso como una producción cultural»: *Cuadernos de Antropología Social* 19, 11-28.
- GARCÍA CANCLINI, M. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona. Gedisa.
- GODOY, C. Y LABORANTI, M. I. (2005). *Historia y ficción*. Rosario. UNR.
- GREENBLATT, S. (2005). «La circulación de la energía social»: Godoy y Laboranti, 2005.
- HEREDIA, V. (1986). *Taki Ongoy*. Buenos Aires. Polygram Discos S. A.
- HIDALGO FLOR, F. (2000). *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*. Cuenca (Ecuador). CINDES.
- HOPENHAYN, M. (2002). «El reto de las identidades y la multiculturalidad»: *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura* [OEI], <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a01.htm>
- JAMESON, F. Y ZIZEK, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.
- KOVADLOFF, S. (2007). *Los apremios del día. Notas sobre el presente y sus desafíos*. Buenos Aires. Emecé.
- LANDER, E. (COMP.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO-UNESCO.
- LIZAMA QUIJANO, J. J. (2010). *Los caminos de la educación intercultural en América Latina. Cuatro ensayos*. Icaria. Barcelona.
- LOCKHART, J. (1991). *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford. SUP.
- LYOTARD, J.-F. (1993). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Barcelona. Planeta-Agostini.
- MARRAS, S. (1992). «Viajando en un furgón de cola» [Entrevista a Carlos Fuentes]: *América Latina. Marca registrada*. Barcelona. Editorial Andrés Bello/Zeta/Universidad de Guadalajara.
- MATURANA, H. Y VARELA, F. (1996). *El árbol del conocimiento*. Debate. Madrid.
- MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *AdVerSus. Revista de Semiótica*, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>
- MOCKUS, A. (1994). «Anfibios culturales, moral y productividad»: *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 125-135.
- MOCKUS, A. (2003). «Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura»: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/analisispolitico/ap21.pdf>
- MOLINERO, C. Y VILA, P. (2008). «Atahualpa, voz y silencio del indio en la canción»: *Has de narrar. En el Centenario del nacimiento de Atahualpa Yupayqui* (Catálogo Ilustrado de la Biblioteca Nacional). Buenos Aires. Biblioteca Nacional.

- MORIN, E. (1993). *El paradigma perdido*. Barcelona. Gedisa.
- MORIN, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona. Gedisa.
- MORIN, E. (2011). *La Voie pour l'avenir de l'humanité*. Paris. Fayard.
- MOUNIER, E. (1988). *Obras Completas IV*. Salamanca. Sígueme.
- NIETZSCHE, F. (1964). *Frammenti postumi. Opere di Friedrich Nietzsche*: Bodei (2006).
- O'GORMAN, E. (1957). *La invención de América*. México. FCE.
- ORTNER, S. B. (1995). «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal»: *Comparative Studies in Society and History*, 37, 173-193.
- PEIRE, J. (2008). «Sistemas simbólicos americanos y dominación española»: Caretta y Zacca, 2008: 47-74.
- PEÑA COLLAZOS, W. (2008). «Dinámicas emergentes de la realidad: del Pensamiento Complejo al Pensamiento Sistémico Autopoietico»: *Revista Latinoamericana de Bioética*, 8, 72-87.
- PICOTTI, D. V. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires. RundiNuskin.
- PRIGOGINE, I. (2000). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile. Andrés Bello.
- PRIGOGINE, I. (2007). «Materia, energía e información. Una entrevista inédita al Dr. Ilya Prigogine (1917-2003)» [ante científicos y becarios de la *Fundación Campomar*, hoy *Instituto Leloir*, de Buenos Aires, diciembre de 1989]: *Etiam. Revista Agustiniana de Pensamiento*, 2, 187-204.
- QUIJANO, A. (2000). «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina»: Lander (2000:201-246).
- QUINTERO, P. (2010). «Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina»: *Papeles de Trabajo*, 19, 1-15 [<http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/1586/n19a01.pdf?sequence=1>].
- RABASA, J. (2012). «Intencionalidad, invención y reducción al absurdo en *La invención de América*»: *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/63440>
- RIBEIRO, D. (1975). *Los brasileños*. México. Siglo XXI.
- RIBEIRO, D. (1984). «La civilización emergente»: *Nueva Sociedad*, 73, 26-37.
- RIBEIRO, D. (1987). *Configuración Histórico- Culturales Americanas*. Buenos Aires. Calicanto.
- RICOEUR, P. (1996). *Si mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (1997). «Memoria, olvido y melancolía» [Entrevista de Gabriel Aranzueque]: *Revista de Occidente*, 198, 105-122.
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid. Trotta.
- ROIG, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.
- ROJAS ARAVENA, F. Y ÁLVAREZ-MARTÍN, A. (ED.) (2010). *América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales*. Montevideo. CLACSO-UNESCO.
- RULFO, J. (1955). *Pedro Páramo*. <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/Ficcion/RulfoParamo.pdf>
- SALINAS, P. (1992). *Teatro completo*. Sevilla. Alfar.
- SALVATIERRA, E. y RASJIDO, M. (2007). *Aquí estamos*. Tucumán. Sociedad Rural.
- STAVENHAGEN, R. (2011). «Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala»: Rojas Aravena y Álvarez-Martín (2010: 167-196).

- TODOROV, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona. Paidós.
- VALKO, M. (2012). *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires. Peña Lillo y Ediciones Continente.
- VILLAGRÁN, A. R. (s/f). *Cancionero folklórico. «Un canto a mi tierra». Temas inéditos*. Santa María. Edición privada con motivo de los 30 años como cantautor.
- YUPANQUI, A. (1954). «Indio»: *Guitarra, poemas cantares*. Buenos Aires. Siglo Veinte – <http://www.atahualpayupanqui.org.ar/guitarral.html>
- ZIZEK, S. (1998). «Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional»: Jameson y Zizek, 1998:137-188.
- ZOLLA, C. Y ZOLLA MÁRQUEZ, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México. UNAM.

## CONCLUSIÓN

«Todo cuanto el hombre expone o expresa es una nota al margen de un texto borrado. Más o menos, por el sentido de la nota, inferimos el sentido que podría haber tenido el texto; pero queda siempre una duda, y los sentidos posibles son muchos» (Pessoa, 2000: 165, fragmento 148).

La memoria es el presente de las cosas pasadas, pensaba Agustín de Hipona. Lo que se fue dejó huella. Memoria colectiva de nuestras tradiciones, memoria personal de nuestros recuerdos, memoria de comunidades y personas. De las ilustres, esto es, de las que nos dieron luz: de las conocidas y de tantas anónimas, con frecuencia ignoradas, olvidadas, ocultas. Memoria también de los vivos, en quienes la historia continúa. Memoria que hace patente una paradójica realidad: la relevancia de lo que pasa, la persistencia de lo transitorio, la repercusión de cada instante.

La memoria tiene que ver con la identidad: el arraigo, los vínculos, la genealogía. También con la conquista del sí mismo y sus dinamismos, el *proceso identitario*: ser el mismo no es ser siempre lo mismo. Uno es sí mismo frente a otro que es siendo diferente. La convivencia de lo diferente (*simbiosis*) y la generación de nuevas formas de vida a partir de lo diferente (*mestizaje*) tienen que ver con la generación de nuevos significados (*semiosis*). Su presupuesto es el paso del conocimiento mutuo al reconocimiento recíproco. Tiene que ver con el desafío de la continuidad creativa (*tradición*), que comporta la gestión adecuada de limitaciones para que se desplieguen creativamente posibilidades (*utopía*), así como la aceptación de las responsabilidades para con un futuro que está en nuestra mano facilitar (*esperanza*).

Es una obviedad decir que la realidad no es de una vez por todas, sino que deviene. Es la transformación lo que hace posible la identidad, la que posibilita la persistencia y el despliegue de la vida. La historia de los pueblos sometidos tiene que ver también con esta dinámica. Predomina, quizá, la lógica social del cambio, devenir que con frecuencia nos sumerge en una espiral trágica: bien de sometimiento y de espíritu de superioridad, bien de

resignación y resentimiento, inhabilitándonos en cualquiera de los casos para ser sujetos creativos de la historia y emitir juicios ponderados sobre la misma.

Hay quien piensa que toda existencia contiene una esencia cuasi secreta. Uno puede optar por mantenerla oculta, o por expresarla, o por cambiarla, o por tergiversarla. La posibilidad de su manifestación es, desde la filosofía, tarea *fenomenológico-hermenéutica*. También porque la filosofía no consiste tanto en resolver problemas cuanto en desplegar hasta el fondo las posibilidades de la pregunta. Y con ello la sugerencia de considerar que la historia está llena de testimonios de quienes dan razón de la vida desde múltiples perspectivas y variados posicionamientos. La filosofía tiene que ver, ciertamente, con lo que somos, pero a esto sólo podemos acceder desde lo que hacemos, particularmente en las situaciones más conflictivas, problemáticas e injustas (cf. Deleuze, 2006; 2007). De ahí la necesidad de la ética.

La consideración filosófica de la realidad latinoamericana reivindica justamente la relevancia de su propuesta y alcance. Tiene que ver con la historia latinoamericana misma, con lo que en ella se ha dado y desenvuelto. Si entendemos por cultura el despliegue de la vida humana, en el mismo entran materiales de toda índole, con diversificadas trayectorias (*tradiciones*) y diferentes concretizaciones (*sociedades*) que han de ser pensadas y repensadas. La filosofía no es un sistema que pretende entender el mundo en su totalidad, sino la aproximación a la vida que manifiesta su inteligibilidad, no acomodable a estándares de pensamiento ni recluida en estrategias metodológicas. Como escribiera Franz Rosenzweig, «la experiencia no sabe de objetos: tiene recuerdos, vivencias, esperanzas y temores [...]. Por lo tanto la experiencia no experimenta las cosas, que en todo caso en el pensar, más allá de la experiencia, se hacen visibles como facticidades últimas; pero lo que experimenta, lo experimenta en esas facticidades. Y por eso para una representación nítida y completa de la experiencia es tan importante haber expuesto previamente con claridad dichas facticidades y enfrentarse a la inclinación del pensamiento a confundirlas» (Rosenzweig, 2007: 324).

La propuesta realizada en este estudio se ubica en el contexto de lo que el mismo Rosenzweig consideraba en su artículo *Nuevo Pensamiento* -escrito en 1925 (2007: 314-340)- *filosofía narrativa*, según él vaticinada por Schelling en el prólogo a *Las edades del mundo* (1811-1815). «Quien narra no quiere

decir cómo ha sido propiamente algo, sino cómo realmente aconteció [...]. Apenas si empleará proposiciones como “es”, e incluso las proposiciones con “era” sólo al principio [...]. Los sustantivos, o sea palabras de sustancia, intervienen por cierto en una narración, pero el interés no está en ellas sino en el verbo, la palabra para el tiempo. / Para quien narra, el tiempo se hace completamente real. No ocurre nada en el tiempo: es el tiempo mismo lo que ocurre» (2007: 325).

Esto comporta la consideración de la hermenéutica no como un intento de abordar la historia en cuanto lectura de la intencionalidad puntual de las acciones narradas, sino como la aceptación de la pluralidad de significados de una narración, que posibilita la lectura diversificada del pasado y, por tanto, su relevancia presente y su repercusión futura (cf. LaCocque y Ricoeur, 1998: 13-16). La aceptación de la paradoja en las lecturas de la historia y que en ella también se encuentran elementos interesantes para afrontar los desafíos de la humanidad, es una de las experiencias más significativas que aporta a la filosofía el pensamiento latinoamericano. Se fundamenta en el reconocimiento de la historicidad del hombre y del enraizamiento de la reflexión en la vida y la acción. Supone la apertura al misterio de la realidad misma, cuya simbología se carga y recarga constantemente de significados.

Esta perspectiva, bien presente en la realidad latinoamericana, se concreta en el caso calchaquí por la transversalidad de lo religioso, a cuyo reconocimiento presta atención la filosofía desde la fenomenología hermenéutica. En el desarrollo de la *simbiosis* y del *mestizaje* que posibilitan la *semiosis* el catolicismo juega un papel integrador. Como afirma Tobías Rosenberg respecto del área geográfica que consideramos, al Dios impuesto por los conquistadores el aborigen «unió todas las deidades de la montaña [...]. El cristianismo dejó de ser luego producto de la dominación y se adentró, con las raíces firmes, en el alma del nativo. Pero todo un mundo de supersticiones, de mitos, siguió imperando y llegó hasta nuestros días como la manifestación espiritual primaria de quienes poblaron estas tierras» (1939: 41-42). La reflexión filosófica sobre la vivencia de la religiosidad del hombre americano en Calchaquí, tan unida al acervo cultural del pueblo, necesita también de una aproximación a la sabiduría manifestada en el folklore. Lo sugiere la creatividad originada por la articulación de los elementos aborígenes y el



cristianismo católico, condicionada por prácticas, decisiones y criterios a tenor de las respuestas que fueron dándose frente a las situaciones problemáticas. La unidad religiosa forzada por la conquista, concretada en el *catolicismo popular*, se articuló en una dinámica de mediaciones simbólicas (creencias, ritos, prácticas) que reconfigura lo que estaba y lo que vino en algo novedoso. No como dos formas de religiosidades diferentes, sino como la consecuencia de una dinámica vital que con el tiempo y el despliegue creativo de las limitaciones ha integrado la simbología aborígen con la ritualidad católica.

Este tipo de procesos tiene que ver con lo que denominamos *tradición*, entendida ésta no como algo que ha de ser reiterado y mostrado como si de un depósito de contenidos se tratase, sino como un proceso inacabado de recuerdos y olvidos, porque también en esto consiste la memoria: en la capacidad de articular creativamente elementos con frecuencia disgregados y subyugados, aceptando la posibilidad de interacciones entre tradiciones procedentes de diferentes culturas, así como la consideración de que la comprensión de lo diferente conlleva aceptar la distancia entre lo que se entiende y el acto mismo de entender (cf. Mignolo, 2009: 180-181).

Esto comporta pensar la filosofía desde la pluralidad de tradiciones culturales, entendiendo la hermenéutica no como la capacidad de dominar la realidad por la reflexión que supone el conocimiento, sino como el mismo conocimiento que considera las fronteras culturales como ámbitos de fecundación mutua: el reconocimiento del otro como sujeto que ha de ser entendido desde sí y la ubicación concreta del sujeto que conoce. De lo cual se sigue la aceptación de que ninguna cultura se entiende con los elementos de comprensión de una sola tradición. Más aún si se trata de diferentes culturas, cada una integrada por múltiples tradiciones (cf. Mignolo, 2009; Dussel, 2012a; Pannikar, 2007).

He tratado de considerar en mis apreciaciones la distinción entre *descripciones* y *explicaciones* (cf. Maturana y Varela, 2004). En la descripción de un fenómeno está implicado quien lo describe y no es posible explicarlo desde una perspectiva independiente ni neutral. Todo conocer es un hacer, esto es, un interpretar enraizado en la condición de quien describe. Pensar la realidad sólo se hace desde la realidad misma. La calidad del pensamiento se mide por la capacidad de dar cuenta de los fenómenos en la mayor amplitud

que sea posible, pero también por el intento de comprender que todavía no hemos logrado entender del todo; y que el conocimiento consiste precisamente en ese constante empeño de dejarse sorprender por las preguntas que emergen de cualquier respuesta. Todo pensamiento necesita del otro con quien encontrarse. Hablar es –decía Rosenzweig– hablar para alguien [y con alguien que escucha y habla]; pensar es pensar para alguien [y con alguien que piensa e interpela]. Y este alguien tiene algo que decirme, que pensar para mí y que me hará pensar (cf. 2007: 329). Por eso un acercamiento filosófico a las tradiciones y culturas latinoamericanas tiene algo que pensar y decir sobre la filosofía misma para que ésta continúe desplegando su tarea. La multiplicidad de tradiciones y la heterogeneidad de las culturas hace que el quehacer filosófico se torne multifacético, esto es, ajeno a un modelo presuntamente único y a un origen homogéneo, en cuanto tal plural y dinámico. La filosofía se da, ciertamente, en el contexto de las culturas y en el despliegue de sus tradiciones. Por ello en ocasiones se considera que es consecuencia posterior de las mismas. La filosofía que emerge en América Latina no pretende «tanto preguntar por la filosofía que surge de esa cultura cuanto por el acto mismo de construcción de esa cultura» (Roig, 2004: 173). Filosofía «matinal y no vespertina», no ajena «a una comprensión de la conflictividad interna social que se da en el seno mismo de la cultura» (2004: 173-174). Filosofía que no es funcional a culturas dominantes ni a tradiciones decadentes, sino que se constituye como reflexión crítica a partir de la cual esa cultura se va construyendo y edificando mientras despliega creativamente sus tradiciones.

En un mundo marcado por el devenir, la religión enfatiza la trascendencia del pasado y, por tanto, su continuidad mediante la integración de las innovaciones. Las tradiciones se elaboran, precisamente, por la revisión constante de lo que un grupo humano recibe del pasado y que lo hace relevante en el presente. Lo que viene del pasado no es la reiteración o reproducción de lo que fue, sino la certeza de que también en el presente las tradiciones que nos identifican progresan a partir de la articulación creativa de los limitados medios con los que contamos (cf. Hervieu-Léger, 2005: 139-167). Cuando uno se conforma con referir la identidad a un pasado remoto considerado fundante, entonces dicho pasado se convierte en una creencia, o

en una ficción, o en un peso imposible de sobrellevar, o en todo ello a la vez. Las tradiciones no se mantienen conservándolas, sino desplegándolas. Más aún cuando el encuentro conflictivo de tradiciones procedentes de diferentes culturas genera *simbiosis*, *mestizaje* y *semiosis*.

Es en estos palimpsestos donde la palingenesia del pensamiento testimonia la creatividad de la vida. La fidelidad a las tradiciones comporta en este caso la afirmación de lo perdido u olvidado, que solamente viene a ser validado si se logra la integración del pasado por su vigencia presente en aras de un futuro acorde con la estructura dinámica de la realidad. Porque devenir es llegar a ser algo añadiendo a lo que se es eso que anteriormente no se era (cf. Zubiri, 1989). Y en el caso del hombre, ir modelándose en los actos que él mismo tiene la posibilidad de elegir, aun cuando la elección esté condicionada e incluso determinada por el imperativo de la imposición. Que la vida prospere en estas situaciones es también testimonio de la creatividad del espíritu, que no se deja enclaustrar en ninguna tradición ni se agota en cultura alguna, sino que en ambas manifiesta su ductilidad creativa, que despliega sus posibilidades haciéndose cargo de las limitaciones.

La historia enseña que los pueblos han de procurar «crecer desde lo propio, exponiéndose a lo ajeno» (Risco Fernández, 1985: 268), en el peor de los casos por imposición, en el mejor por opción. En Calchaquí hace tiempo que no se habla la lengua ancestral, desafortunadamente desaparecida. El quechua fue una lengua importada, antes de la conquista y después con la evangelización. Significativamente y como cita Fernando Rovetta aludiendo a los quilmes, «se reivindican como muy cristianos, “porque a nosotros no nos vengan con religiones nuevas”, decía [el cacique Jesús] Costilla; pero han comenzado a marcar el rumbo de una terapia popular, que quizá nos haga falta a los pueblos urbanos de la llanura: que cada pueblo puede armonizar con un medio que vaya haciéndolo suyo. Para que la tierra misma se vaya haciendo pueblo, y el pueblo sea un canto de la tierra alzándose al Infinito» (1986: 65).

«Dios todavía no ha creado el mundo; sólo está imaginándolo, como entre sueños. Por eso el mundo es perfecto, pero confuso», dice Monterroso en uno de sus microcuentos titulado «El mundo» (2005: 37). De ahí la importancia del relato fantástico y del cuento maravilloso. El desafío es

*integrar*, «integrar en un “nosotros” coherente tres mundos superpuestos (Calchaquí, NOA hispano-indígena, racionalidad instrumental)», dice Risco Fernández; tarea que «nos avoca de lleno a la problemática de la educación y del diálogo intercultural» (1984: 181-182). Imaginación y reflexión son cauces del espíritu crítico, de reconocimiento de lo maravilloso de lo cotidiano. Parafraseando a Cortázar, es interesante acostumbrarse a que nos pasen «cosas modestamente excepcionales» (2004: 21). Quizá «porque sólo el que espera podrá encontrar lo inesperado» (2004: 278).

Así, sobre este *palimpsesto cultural* emerge en la vida calchaquí la *palingenesia del pensamiento*, concretándose en una identidad dinámica que se despliega por la creatividad de sus gentes, quienes responden edificantemente a la dualidad herencia colonial-culturas nativas prehispánicas, superando las divisiones sociales y culturales que -procedentes tanto de la intelectualidad nacionalista como indigenista- se suscitan desde ámbitos más académicos que populares.

## BIBLIOGRAFÍA

- CORTÁZAR, J. (2004). *Rayuela*. Buenos Aires. Punto de lectura.
- DELEUZE, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires. Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona. Gedisa.
- DUSSEL, E. (2012a). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. Buenos Aires. Docencia.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona. Herder.
- IV JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1984). *El agua y la vida*. Tucumán. Peña Cultural El Cardón – Centro de Estudios Regionales.
- LACOCQUE, A. Y RICOEUR, P. (1998). *Penser la Bible*. Paris. Seuil.
- MATURANA, H. Y VARELA, F. (2004). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires. Lumen.
- MIGNOLO, W. (2009). «El lado más oscuro del Renacimiento»: *Universitas Humanistica* [Bogotá-Colombia], 67, 165-203.
- MONTERROSO, A. (2005). *Movimiento perpetuo*. México. Ediciones Era, 1ª reimpr.
- PANIKKAR, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona. Herder.
- PESSOA, F. (2000). *Libro del desasosiego*. Buenos Aires Emecé.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. (1984). «Avances y premisas»: IV Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1984: 179-185.

- RISCO FERNÁNDEZ, G. (1985). «Comarcalización del Valle Calchaquí e integración regional»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 265-281.
- ROIG, A. A. (2004). «Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana»: Fornet-Betancourt, 2004:161-176.
- ROSEMBERG, T. (1939). *Curiosos aspectos de la terapéutica calchaquí*. Tucumán. General Impresora.
- ROSENZWEIG, F. (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. Buenos Aires. Lilmod.
- ROVETTA, F. (1986). «La salud en y desde (los pueblos de) los Valles Calchaquíes»: VI Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1986: 61-65.
- V JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1985). *Población y educación en el Valle*. Tucumán. Peña Cultural El Cardón – Centro de Estudios Regionales.
- VI JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1986). *La salud en el Valle Calchaquí*. Tucumán. Peña Cultural El Cardón – Centro de Estudios Regionales.
- ZUBIRI, X. (1989). *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

## RECAPITULANDO

Localidad de Fuerte Quemado, departamento de Santa María, provincia de Catamarca, noviembre de 2013, primer aniversario del fallecimiento de Laureana, anciana de 83 años. Se me concede transcribir lo que sigue, leído por una de sus nietas al final de la misa.

«Querida Lala:

Tu recuerdo esté en nuestro corazón como desde el momento en que te fuiste a ver a “tata” Dios y a servirle al Cura Báñez allá en el cielo...

Hoy queremos terminar de llevar este luto por vos, comprendemos que ya te había llegado la hora de darle la mano a Dios y partir con él, tal vez para encontrarte con tu madre, tus hermanos y tu hijo Agustín.

No lamentamos tu partida porque te disfrutamos lo suficiente y creemos que no nos quedó ninguna materia pendiente...

Hernán y Yanel vivimos con vos casi 18 años, hasta que por esas cosas de la vida nos fuimos de tu lado, pero nunca dejamos de quererte.

Nos enseñaste tantas cosas, tantos cuentos, leyendas, coplas y rezos. A usar los yuyos, a saber la hora sin necesidad de tener un reloj.

Te admiramos porque trabajaste de sol a sol sin importarte el frío ni el calor para poder criar a tus hijos...

Pero lo mejor de ti es que nos hiciste entender que debíamos estar orgullosos de ser kollas, que debíamos respetar a la Mama Pacha utilizando sus recursos y agradeciéndoselo con los ritos y las ofrendas. Y, a pesar de creer en ella también nos enseñaste a ser buenos católicos, amando a Dios y a la Morenita [Virgen del Valle] a pasar de todo lo malo que nos pasara. A dar las gracias a él y a San Cayetano por el pan que honradamente tenemos en nuestra mesa cada día.

A no querer ser superior a nadie, a tener orgullo por lo que somos y tenemos pero siendo siempre humildes. A no ser codiciosos. A no tener envidia, ni querer ser superior a los demás.

Te decimos hasta pronto, cuando llegue la hora en que el Señor nos reúna de nuevo para compartir tus mates o tal vez coquear juntos... Vete tranquila que vamos a cuidar de tu *shulka*.

¡Te amamos!

Tus nietos Anabela\_William\_Hernán\_Yanel. Y tu bisnieta Noemí».

Hace honor el texto a lo expresado por Juan Carlos Dávalos en su poema *La urna funeraria*, escrita en el vallisto Tacuil (Salta) en 1924:

«Bajo la blanda tierra del pucara desierto,  
como un embrión parásito de la materna entraña,  
sentado en sus talones aguarda el indio muerto  
quizá el milagro de una palingenesia extraña.

Como un sagrado huevo, la urna que lo encierra  
protegerá su momia por siglos, hasta el día  
en que los buenos dioses antiguos de la tierra  
lo mezclen con el polvo fecundo en que dormía.

Y ha de cumplirse entonces el gran alumbramiento,  
la hora del retorno milenario que espera:  
sorbido por las venas de algún cardón sediento

que abrirá sus blancas flores a un sol de primavera,  
como un aroma errante se expandirá en el viento  
su espíritu ya libre del ánfora grosera».



*Urna funeraria santamariana  
Yapez – San José (Catamarca)*

## VOCABULARIO DE PALABRAS AUTÓCTONAS

- Abra* – Abertura ancha entre dos montañas.
- Acullico* – Hojas de coca que se ponen en la boca.
- Aloja* – Bebida hecha de algarroba fermentada.
- Antigal* – Lugar antiguo del que se conservan ruinas.
- Apacheta* – Cúmulo de piedras a modo de altar de ofrendas.
- Ayjaña* – Cruz andina con el palo vertical más extenso.
- Baguala* – Género musical folklórico.
- Bombilla* – Boquilla que se coloca en el mate para sorber.
- Caja* – Tamborcito para cantar.
- Ciénago* – Ciénaga, zona pantanosa.
- Corpachar* – Rito propiciatorio a Pachamama.
- Cusiya* – Expresión que se dirige a Pachamama pidiendo que sea propicia.
- Chacra* – Tierra de cultivo.
- Chakana* – Cruz andina de palos iguales.
- Chambao* – Alcancía que se coloca en los lugares rituales a la Difunta Correa.
- Charqui* – Carne deshidratada.
- Chaya* – Fiesta de carnaval.
- Chicha* – Bebida hecha de maíz fermentado.
- Chillagua* – Pasto del cerro apetecido por los animales.
- Chuspa* – Bolsa de lana que se usa para llevar al hombro.
- Facón* – Cuchillo que usan los gauchos.
- Gualicho* – Embrujo.
- Illa* – Imagen, piedra u otro objeto considerado valioso.
- Inti Raymi* – Fiesta incaica del sol durante el solsticio de invierno.
- Iru* – Pasto duro del cerro.
- Kolla* – Denominación genérica para la gente del cerro.
- Mate* – Recipiente para tomar la yerba del mismo nombre.
- Misachico* – Andas o urnas donde se transportan las imágenes de los santos.
- Mochadero* – Lugar ritual ancestral.
- Pava* – Tetera donde se calienta el agua para el mate.
- Pelón* – Melocotón deshidratado.
- Pichareada* – Rito para llamar al espíritu que se ha ido de un cuerpo.
- Pucará* – Lugar fortificado.
- Pugío* – Manantial, ojo de agua.
- Queñua* – Árbol del cerro.



*Quilombo* – Desorden ruidoso.

*Quinoa* – Semilla con alto nivel nutritivo.

*Shulka* – El hijo de menor edad.

*Taki Ongoy* – Enfermedad del canto, resistencia silenciosa incaica a la conquista.

*Titaquín* – Señor, padre, rey.

*Tolar* – Estepa o páramo de vegetación baja y áspera.

*Unku* – Camisa larga a modo de túnica.

*Ushuta* – Ojota, sandalia.

*Yerba* – Hierba mate.

*Yerbeao* – Infusión de mate con aguardiente.

*Yuro* – Recipiente a modo de cuencos que se usan para comer.

*Yuyo* – Hierba.

*Zamba* – Género musical folklórico bailable.

## ARCHIVOS

- ABN - Archivo de la Biblioteca Nacional (Madrid).  
AGI - Archivo General de Indias (Sevilla).  
ARSI - Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma).  
ABNRJ - Archivo de la Biblioteca Nacional (Río de Janeiro).  
AIEA - Archivo del Instituto de Estudios Americanistas (Córdoba).

## BIBLIOGRAFÍA COMPLETA

- ACOSTA, J. DE (1954). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid. Atlas.
- ACTAS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL QUINTO CENTENARIO/ALDEEU (1991). *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo* (San Juan de Puerto Rico, 17-22 de Abril de 1990). Madrid. Universidad Complutense.
- ACTIS, F. C. (1943) *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*. Buenos Aires. Junta de Historia Eclesiástica Argentina.
- AGAMBEN, G. (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires. Las cuarenta.
- AGÜERO VERA, J. Z. (1972). *Divinidades diaguitas*. Tucumán. Universidad Nacional.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1946). «Del orden»: *Obras de San Agustín*. Madrid. BAC, I, pp. 641-759.
- ALBERDI, J. B. (1842). *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* [texto leído en el Colegio de Humanidades de Montevideo en 1842] - <http://www.ensayo.rom.uga.edu/antologia/XIXA/alberdi>.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva»: Lisón, 1998: 57-94.
- AMBROSETTI, J. B. (1895). «Las grutas pintadas y los petroglifos de Salta»: *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 16, 26-31.
- AMBROSETTI, J. B. (1896). «Costumbres y supersticiones en los Valles Calchaquíes (Provincia de Salta). Contribución al estudio del Folk-lore calchaquí»: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* [Buenos Aires] 41, 41-85.
- AMBROSETTI, J. B. (1976). *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires. Convergencia [edición original 1896].
- ANDERSON IMBERT, E. (1976). *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas. Monte Ávila.
- ANEAS ÁLVAREZ, A. (2010). «Transdisciplinariedad: Una mirada para la educación intercultural en Latinoamérica»: Lizama Quijano, 2010:153-189-
- ARAVENA NÚÑEZ, P. (2003). «Patrimonio, memoria e historicidad. El contenido político de nuestra relación con el pasado»: *CEME* [Centro de Estudios Miguel Enríquez – Chile - [www.archivochile.com/Ceme/recup\\_memoria/cemememo0011.pdf](http://www.archivochile.com/Ceme/recup_memoria/cemememo0011.pdf)], 1-10.
- ARDISSONE, R. (1945). «Estudio de los nombres de lugar de la Argentina del punto de vista geográfico»: *Anales del Instituto de Etnología Americana* [Universidad Nacional de Cuyo - Mendoza] 6, 209-278.

- ARETZ-THIELE, I. (1946). *Música tradicional argentina. Tucumán: historia y folklore*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- ARNOLD, S. P. (1997). *La otra orilla. Una espiritualidad de la inculturación*. Lima. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2ª ed.
- ASTURIAS, M. Á. (1985). *Leyendas de Guatemala*. Madrid. Alianza, 2ª ed.
- AUGÉ, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- AUGÉ, M. (1998a). *La guerra de los sueños*. Barcelona. Gedisa.
- AUGÉ, M. (1998b). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona. Gedisa, 2ª ed.
- BALDERRAMA, A. (1998). «La cultura vive en los Valles Calchaquíes»: *Revista Kiwicha Nómade Andina* II/8.
- BARRENECHEA, A. M. (1978). *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*. Caracas. Monte Ávila.
- BARZANA, A. (1594). «Carta al P. Juan Sebastián»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.
- BASTIDE, R. (1973). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BAZÁN, A. R. (1986). *Historia del Noroeste Argentino*. Buenos Aires. Plus Ultra.
- BERBERIÁN, E. Y RAFFINO, R. (1992). *Culturas indígenas de los Andes Meridionales*. Madrid. Alhambra Longman-Sociedad Estatal del Quinto Centenario.
- BERDICHEWSKY, B. (2002). *Antropología social: introducción. Una visión global de la Humanidad*. Santiago de Chile. Libros Arces-LOM.
- BERG, H. VAN DEN (1989). *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la región de los aymaras-cristianos de los Andes*. Amsterdam. CEDLA (Latin America Studies, 51).
- BERNARD, C. Y GRUZINSKI, S. (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México. FCE.
- BIANCHETTI, M. C. (s/f). *Cuentos, casos y acontecimientos en la narrativa del Noroeste. Una forma de educación popular*. s/l. s./e.
- BOAS, F. (1992). *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires. Almagesto.
- BODEI, R. (2006). *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires. El cuenco de plata.
- BOLLÈME, G. (1990) *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. México. Grijalbo/CNCA.
- BOMAN, E. (1927-1932). «Estudios arqueológicos riojanos»: *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* [Buenos Aires] 35, 287-308.
- BOMAN, E. (1941). *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*, tomo I. San Salvador de Jujuy. Universidad Nacional (traducción de Delia Gómez Rubio de *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, 2 tomes, Paris 1908).
- BOMAN, E. (1956). «La ahorcadura de los muertos»: *Revista Geográfica Americana*, 40.
- BOMAN, E. Y GRESLEBIN, H. (1923). *Alfarería de Estilo Draconiano de la Región Diaguita* (República Argentina). Buenos Aires. Ferrari.
- BORGES, J. L. (1980). «La pesadilla»: *Siete noches*. México. FCE.
- BORGES, J. L. (2011). *El Aleph*. Buenos Aires. Editorial Sol 90.
- BRUNER, J. (1998). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona. Gedisa.
- BRUNO, C. (1966). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones Don

- Bosco, tomo I (siglo XVI).
- BRUNO, C. (1968). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco, tomo II (1600-1632).
- BRUNO, C. (1968). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones Don Bosco, tomo III, (1632-1686).
- BUHLER, K. (1934). *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena. Fischer (traducción española de Julián Marías, *Teoría del lenguaje*. Madrid. Revista de Occidente, 1950 y 1960).
- BURGOS, F. (1943). *El surumpio*. Buenos Aires. Comisión Nacional de Cultura.
- CABRAL, J. (1985). «Los levantamientos calchaquíes en el siglo XVII en Salta»: *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta*, 38 [Homenaje a Güemes en el Bicentenario de su Nacimiento]
- CALANCHA, A. DE LA – TORRES, B. DE (1972). *Crónicas agustinianas del Perú* [Edición, introducción y notas por Manuel Merino, OSA]. Madrid. CSIC.
- CAMPO DEL POZO, F. (1979). *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- CANAL-FELJÓO, B. (1951). *Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, etnología y psicología del folklore*. Buenos Aires. Nova.
- CANO VÉLEZ, F. R. (1943). *Amaicha del Valle*. Tucumán. Establecimiento E.T.A.
- CANTATORE DE FRANK, N. M. (2013). *Las Guerras Calchaquíes. Sus implicancias*. Buenos Aires. Dunken.
- CARETTA, G. Y ZACCA, I. (2008). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta. CEPIHA.
- CARO, A. R., *Zambita que va pa'l cerro* [dactilografiado, gentileza de José Rubén Quiroga].
- CARRIZO, J. A. (1926). *Antiguos cantos populares argentinos. Cancionero de Catamarca*. Buenos Aires. Silla Hermanos.
- CARRIZO, J. A. (1933). *Cancionero popular de Salta*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- CARRIZO, J. A. (1935). *Cancionero popular de Jujuy*. Tucumán. Universidad Nacional de Tucumán.
- CARRIZO, J. A. (1937). *Cancionero popular de Tucumán*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán, 2 tomos.
- CARRIZO, J. A. (1942). *Cancionero popular de La Rioja*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán, 3 tomos.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, tomo 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona. Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires. Eudeba.
- CASULLO, M. M.; FERNÁNDEZ LIPORACE, M.; CONTINI DE GONZÁLEZ, N. (2006). «Estudio comparativo sobre adolescentes en riesgo suicida»: [www.suicidologia.org.ar/files/estudio\\_comparativo\\_riesgo\\_suicida\\_adolescentes\\_-\\_casullo.pdf](http://www.suicidologia.org.ar/files/estudio_comparativo_riesgo_suicida_adolescentes_-_casullo.pdf)
- CELAM (1968). *Documento de Medellín* (Documentos finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano – Medellín, Colombia, septiembre 1968).
- CENCILLO, L. (1997). *Psicología de la fe*. Salamanca. Sigueme.
- CHERTUDI, S. Y NEWBERY, S. J. (1978). *La Difunta Correa*. Buenos Aires. Huemul.
- CIRLOT, J. E. (1997). *Diccionario de símbolos*. Madrid. Siruela.

- COLOMBRES, A. (1986). *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires. Ediciones del Sol, 2ª ed.
- COLOMBRES, A. (2004). *América como civilización emergente*. Buenos Aires. Sudamericana.
- COLUCCIO, F. (1990). *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*. Buenos Aires. Corregidor, 3ª ed. (corregida y aumentada).
- CONSEJO DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA (1984). *Estudio socio-económico y cultural de Salta*, III (Área histórica). Salta. Universidad Nacional.
- CORTAZAR DE SEGHEZZO, L. I. (1990). *Enseñanza primaria y cultura tradicional. Guías y material literario para maestros*. Salta. Comisión Bicameral de Autores Salteños.
- CORTÁZAR, J. (2004). *Rayuela*. Buenos Aires. Punto de lectura.
- DÁVALOS, J. (1921). *Los cantos de la montaña*. Buenos Aires. Talleres Gráficos Cúneo.
- DÁVALOS, J. (1959). *Coplas y canciones*. Buenos Aires. Colombo.
- DÁVALOS, J. (1980). *Cancionero*. Buenos Aires. Torres Agüero Editor.
- DÁVALOS, J. C. (1925). *Airampo*. Buenos Aires. El Ateneo.
- DÁVALOS, J. C. (1946). *Cuentos y relatos del Norte Argentino*. Buenos Aires. Espasa-Calpe Argentina.
- DÁVALOS, J. C. (1949). *Antología poética*. Salta. El Estudiante.
- DE CERTEAU, M. (1996). *La invención de lo cotidiano*, tomo 1: *El arte de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.
- DE FONTS, A. N. B. Y DE VARGAS, L. B. (1985). «Desarrollo demográfico en el Valle Calchaquí durante el período prehispánico»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 31-36.
- DE HOYOS, M. (1999). «Los indios del Valle Calchaquí y los recursos vegetales»: [http://www.etnohistoria.com.ar/hm/11\\_articulo.htm](http://www.etnohistoria.com.ar/hm/11_articulo.htm)
- DE LIBOREIRO, M. C. (1994). «La organización de la Iglesia en Argentina»: Dussel, Mallimaci, De Liboreiro y otros, 1994: 83-102.
- DE MIGUEL, M. E. (2003). *Ayer, hoy y todavía. Memorias*. Buenos Aires.
- DELEUZE, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires. Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona. Gedisa.
- DÍAZ, C. (1991). *Emmanuel Mounier (I)*. Madrid. Instituto Emmanuel Mounier [Clásicos Básicos del Personalismo, n° 2].
- DÍAZ, C. (1993). *Para ser persona*. Las Palmas. Instituto Emmanuel Mounier - <http://mercaba.org/Filosofia/persona.htm>
- DÍAZ, C. (1999). *Soy amado, luego existo. Vol. I: Yo y tú*. Bilbao. DDB.
- DICHIARA, M. (1998). *Iconografía Indígena Argentina*. Tucumán. Edición de la autora.
- DOUGLAS, M. (2006). *El Levítico como literatura*. Barcelona. Gedisa.
- DUPRÉ, L. (1999). *Simbolismo religioso*. Barcelona. Herder.
- DUSSEL, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México-Madrid. Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.
- DUSSEL, E. (2012). *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires. Docencia.
- DUSSEL, E. (2012a). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. Buenos Aires. Docencia.
- DUSSEL, E.; MALLIMACI, F.; DE LIBOREIRO, M. C.; Y OTROS (1994). *Historia general de la Iglesia en América Latina*, IX: *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*. Salamanca. Sígueme.

- ELIADE, M. (1980). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, IV. *Las religiones en sus textos*. Madrid. Cristiandad.
- ELIADE, M. (1986). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid. Cristiandad.
- ELIADE, M. (1996). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III/2. Barcelona. Paidós.
- ENG, J. VAN DER Y GRIGA, M. (EDS.) (1973). *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. The Hague. Mouton.
- FARO DE CASTAÑO, T. (1985). *De magia, mitos y arquetipos*. Buenos Aires. Belgrano.
- FERNÁNDEZ CHITI, J. (1997). *Diccionario Indígena Argentino*. Buenos Aires. Edición del autor.
- FERNÁNDEZ CHITI, J. (1998). *La simbólica en la cerámica indígena argentina*, I y II. Buenos Aires. Condorhuasi.
- FERULLO, H. D. (1985). «Hacia una economía para la población “vallista”»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 235-239.
- FIGUEROA, F. R. (1983). *Aporte a la toponimia de Salta*. Salta. Dirección General del Cultura de la Provincia de Salta.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1986). *El relato tradicional en la cultura del N.O.A.* Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1988). *Relatos Folklóricos Salteños*, I. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1997). *Relatos Folklóricos Salteños*, II. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1998). *Relatos Folklóricos Salteños*, III. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (1998). *Relatos Folklóricos Salteños*, IV. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FLEMING DE CORNEJO, M. (2000). *Relatos Folklóricos Salteños*, V. Salta. Fondo Nacional de la Artes.
- FOLEY, D. E. (2004). «El indígena silencioso como una producción cultural»: *Cuadernos de Antropología Social* 19, 11-28.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1981). «El problema de la existencia o no existencia de una filosofía americana»: *Los Ensayistas* 10/11, 129-14.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1985). «Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 12, 317-333.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1989). «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico»: *Diálogo Filosófico* 13, 52-71.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao. DDB.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.
- FORTUNY, P. (1966). *Nueva Historia del Norte Argentino. Descubrimiento y Conquista*. Tucumán. Theoria.
- FORTUNY, P. (1972). *Nuevos descubrimientos en el Norte Argentino*. Buenos Aires. Theoria.
- FORTUNY, P. (1974). *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires. Huemul.
- FUENTES, C. (1976). *Terra Nostra*. México. Joaquín Mortiz.

- FURLONG, G. (1949). *Alonso Barzana S.J. y su Carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires. Theoría.
- GADAMER, H. G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona. Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, M. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona. Gedisa.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1969). *Cien años de soledad*. Buenos Aires. Sudamericana, 15ª ed.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (2002). *Vivir para contarla*. Buenos Aires. Sudamericana.
- GARCÍA, J. L. (1992). «El uso del espacio: conductas y discursos»: González Alcantud y González de Molina, 1992:400-411.
- GEERTZ, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa, 4ª reimpr.
- GENNEP, A. VAN (1986). *Los ritos de paso*. Madrid. Taurus.
- GENTILE LAFAILLE, M. E. (1986). *El «control vertical» en el Noroeste argentino. Notas sobre los Atacamas en el Valle Calchaquí*. Buenos Aires. Casimiro Quirós.
- GEORGES, R. A. (1971). «The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed»: *Hand*, 1971: 1-19.
- GINZBURG, C. (1981). *El queso y los gusanos*. Barcelona. Muchnik.
- GIUDICELLI, C. (2007). «Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguita-calchaquí, siglos XVI-XVII»: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* [UNICEN – Tandil (Buenos Aires)], 22, 161-212.
- GODOY, C. Y LABORANTI, M. I. (2005). *Historia y ficción*. Rosario. UNR.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. Y GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (ED.) (1992). *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona. Anthropos.
- GONZÁLEZ ARRILI, B. (1924). *La Venus de Calchaquí*. Buenos Aires. Nuestra América.
- GONZÁLEZ STEPHAN, B. Y COSTIGAN, L. H. (1992). *Crítica y descolonización: el sujeto en la cultura latinoamericana*. Caracas. Academia Nacional de la Historia.
- GORDON, R. (1992). *La búsqueda de Perséfone*. México. FCE.
- GREENBLATT, S. (2005). «La circulación de la energía social»: Godoy y Laboranti, 2005.
- GRUZINSKI, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México. FCE.
- GRUZINSKI, S. (1991). *La guerra de las imágenes*. México. FCE.
- GRUZINSKI, S. (1991). *Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México. FCE.
- GUANTAY, H. (1999). «Toponimia calchaquí»: GRUCAE (Grupo Literario Cafayate Escribe) (1999). *Cafayate en su Serenata de Plata*. Cafayate. Municipalidad, 14-15.
- GUÉNON, R. (1987). *Simbolismo de la cruz*. Barcelona. Obelisco.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. Y LEÓN-PORTILLA, M. (EDS.) (1992). *De palabra y obra en el Nuevo, 2. Encuentros interétnicos*. Madrid. Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. Y LEÓN-PORTILLA, M. (EDS.) (1993). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo 3. La formación del otro*. Madrid. Siglo XXI.
- HAND, W. D. (ED.) (1971). *American Folk Legend: A Symposium*. Berkeley. University of California Press
- HAYEK, F. A. (1990). *La fatal arrogancia*. Madrid. Unión Editorial.
- HEGEL, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Madrid. Alianza, 3ª reimpr.
- HEREDIA, V. (1986). *Taki Ongoy*. Buenos Aires. Polygram Discos S. A.

- HERNÁNDEZ, I. (1992). *Los indios de Argentina*. Madrid. Mapfre.
- HERNANDO MORENO, P. (1991). *Cafayate. Evocación histórica y ecológica*. Salta. Prelatura de Cafayate.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona. Herder.
- HERZFELD, M. (2003). *Intimità culturale*. Napoli. L'Ancora del Mediterraneo [edición original: *Cultural intimacy. Social poetics in the nation-state*. New York. Routledge].
- HIDALGO FLOR, F. (2000). *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*. Cuenca (Ecuador). CINDES.
- HOPENHAYN, M. (2002). «El reto de las identidades y la multiculturalidad»: *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura* [OEI], <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a01.htm>
- IBARRA GRASSO, D. E. (1958). *Lenguas indígenas americanas*. Buenos Aires. Nova.
- IGLESIAS, M. T. (2008). «El proceso de evangelización en el Valle Calchaquí durante el período colonial»: Jiménez, 2008: 23-55.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA (1829). *Comentarios reales*. Madrid. Hijos de Catalina Piñuela.
- INSTITUTO E. RAVIGNANI (1927). *Documentos para la Historia Argentina. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Históricas de la UBA, tomo XIX.
- INSTITUTO E. RAVIGNANI (1929). *Documentos para la Historia Argentina. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1615-1637*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Históricas de la UBA, tomo XX.
- IRIBARREN CHARLÍN, J. (1962). «Relación entre las culturas Diaguitas de Argentina y Chile»: *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía [11-15 de Noviembre de 1957]*, I, 110-127.
- IV JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1984). *El agua y la vida*. Tucumán. Peña Cultural El Cardón – Centro de Estudios Regionales.
- JAMESON, F. Y ZIZEK, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.
- JIJENA SÁNCHEZ, R. (1954). *El árbol de fuego*. Buenos Aires. Itinerarium.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Madrid. Atlas, tomo II.
- JIMÉNEZ, J. D. (COORD.) (2008). *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí*. Buenos Aires. Religión y Cultura – Miño y Dávila.
- KERÉNYI, K.; NEUMANN, E.; SCHOLEM, G; Y HILLMANN, J. (1994). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona. Anthropos.
- KOVADLOFF, S. (2007). *Los apremios del día. Notas sobre el presente y sus desafíos*. Buenos Aires. Emecé.
- LACAN, J. (1959). «Le désir et son interprétation»: *Ornicar?* nn. 25, 26 y 27.
- LACAN, J. (1998). *Les formations de l'inconscient, 1957-1958*. Paris. Seuil.
- LACAN, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires. Paidós.
- LACOCQUE, A. Y RICOEUR, P. (1998). *Penser la Bible*. Paris. Seuil.
- LAFONE QUEVEDO, S. A. (1888). *Londres y Catamarca*. Buenos Aires. Imprenta y Librería de Mayo.
- LAFONE QUEVEDO, S. A. (1927). *Tesoro de catamarqueñismos*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.



- LANDER, E. (COMP.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO-UNESCO.
- LARROUY, A. (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Buenos Aires. L. J. Rosso y Cía, tomo I (1591-1700).
- LARROUY, A. (1927). *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Buenos Aires. L. J. Rosso y Cía, tomo II (Siglo XVIII).
- LEDESMA, R. E. Y DE HOYOS, M. (2001). «El Divisadero: cien años después... Arte rupestre en Cafayate, provincia de Salta»: *Anuario del CEIC* [Centro de Estudios Indígenas y Coloniales – Jujuy], 2, 151-164 (número monográfico compilado por A. A. Fernández Distel titulado *Arte rupestre y región*).
- LEVILLIER, R. (1926). *Papeles Eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*. Madrid. Imprenta de Juan Puello, vol. II.
- LEVILLIER, R. (1931). *Nueva Crónica de la Conquista del Tucumán* (Documentada en los Archivos de Sevilla, Madrid, París y Londres y en los XXXV volúmenes de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino editados o en vía de editarse bajo la dirección del autor). Buenos Aires. Editorial Nosotros, tomo III (1574-1600).
- LÉVY-BRÜHL, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris. Librairie Félix Alcan.
- LÉVY-BRÜHL, L. (1938). *L'Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs*. Paris. Librairie Félix Alcan.
- LIRA, J. A. (1944). *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán. UNT.
- LISÓN, C. (ED.) (1998). *Antropología. Horizontes teóricos*. Granada. Comares.
- LIZAMA QUIJANO, J. J. (2010). *Los caminos de la educación intercultural en América Latina. Cuatro ensayos*. Icaria. Barcelona.
- LIZONDO BORDA, M. (1941). *Documentos coloniales relativos a San Miguel de Tucumán y a la Gobernación de Tucumán*. Tucumán. Junta Conservadora del Archivo Histórico de Tucumán, Serie I, volumen IV (siglo XVII).
- LOCKHART, J. (1991). *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford. SUP.
- LORANDI, A. M. Y BOIXADÓS, R. (1987-1988). «Etnohistoria de los Valles Calchaquíes, siglos XVI y XVII»: *Runa* [UBA], XVII-XVIII, 263-420.
- LORANDI, A. M. Y BOIXADÓS, R. (2009). «Sobre calificaciones y descalificaciones. Una revisión crítica de “Etnohistoria de los Valles Calchaquíes, siglos XVI y XVII”, veinte años después»: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales* [UNICEN – Tandil (Buenos Aires)], 24, 15-40.
- LOTMAN, I. (1973). «Thesis on the semiotic study of cultures (As applied to Slavic Texts)»: Eng y Gryga, 1973: 1-28.
- LOZANO, P. (1754-1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 2 tomos.
- LOZANO, P. (1754-1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid. Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 2 tomos.
- LOZANO, P. (1873-1875). *Historia de la Conquista de las Provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires. Casa Editora Imprenta Popular, 2 tomos (hay una reciente edición facsimilar editada por la Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 2013).
- LYOTARD, J.-F. (1993). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Barcelona. Planeta-Agostini.
- MADERA, R. Y TARCA, L. V. (2003). *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*. Milano. Bompiani.
- MADRID DE ZITO FONTÁN, L. Y OUTES COLL, D. M. (2001). *El Camino de los Ángeles*

*Andinos*. Salta. Gofica.

- MAGRASSI, G. E.; BERÓN, M.; RADOVICH, J. C.; TRONCOSO, O.; Y MARINIS, H. DE (1985). *Los juegos indígenas y otras diversiones*. Buenos Aires. Cuadernos de Historia Popular Argentina.
- MAINETTI, J. A. (1999), «Prólogo a la segunda edición»: Vivante y Palma, 1999:19-21.
- MAISONNEUVE, J. (1991). *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona. Herder.
- MAMBRETTI, I. (2009). «Comunidad, poder y resignificaciones en las Misiones Jesuíticas de los indios “chiquitos” durante el siglo XVIII». Ponencia en *XXIX Annual ILASSA Student Conference The University of Texas at Austin*, February 5-7, 2009 [gentileza de la autora].
- MAMBRETTI, I. (2012). «Propuestas teóricas y metodológicas para el estudio de las narrativas europeas sobre la expansión ultramarina (siglos XV a XVIII)» [inédito – gentileza de la autora].
- MARIAS, J. (1987). *Antropología metafísica*. Madrid. Alianza, 1ª reimpr.
- MARINA, J. A. (1994). *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona. Anagrama, 5ª ed.
- MARINA, J. A. (1997). *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona. Anagrama.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra*. Berlin. Gebr. Mann Verlag.
- MARRAS, S. (1992). «Viajando en un furgón de cola» [Entrevista a Carlos Fuentes]: *América Latina. Marca registrada*. Barcelona. Editorial Andrés Bello/Zeta/Universidad de Guadalajara.
- MARTÍN VELASCO, J. (1986). *Lo ritual en las religiones*. Madrid. Fundación Santa María.
- MARTÍN, E. H. (1963). *Apellidos indígenas documentados en los archivos provinciales del noroeste argentino*. Buenos Aires. UBA.
- MARZAL, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima. Pontificia Universidad Católica.
- MARZAL, M. (1992). *Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro*: Gutiérrez Estévez y León-Portilla, 1992: 93-128.
- MARZAL, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid. Trotta.
- MATAMOROS, B. (1991). «Fantasmas argentinos»: Morillas Ventura, 1991: 127-134.
- MATURANA, H. Y VARELA, F. (1996). *El árbol del conocimiento*. Debate. Madrid.
- MATURANA, H. Y VARELA, F. (2004). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires. Lumen.
- MAYR, F. K. Y ORTIZ-OSÉS, A. (1989). *La mitología occidental*. Barcelona. Anthropos.
- MENA, R. F. (s./f.). «San Fernando». Inédito encuadernado en fotocopia 34 x 21, junto con otros dos estudios del mismo autor sobre «Hualfin: la religiosidad del Valle Calchaquí y Santa María».
- MERLINO, R. Y RABEY, M. (1992). «Resistencia y hegemonía. Cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur»: *Allpanchis Phuturinga* [Revista del Instituto de Pastoral Andina de Cuzco], 40, 173-200.
- MIGNOLO, W. (1978). *Elementos para una teoría del texto literario*. Barcelona. Crítica-Grijalbo.
- MIGNOLO, W. (1992). «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: González Stephan y Costigan, 1992: 27-47.
- MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *AdVerSus. Revista de Semiótica*, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>

- MIGNOLO, W. (2009). «El lado más oscuro del Renacimiento»: *Universitas Humanistica* [Bogotá-Colombia], 67, 165-203.
- MOCKUS, A. (1994). «Anfibios culturales, moral y productividad»: *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 125-135.
- MOCKUS, A. (2003). «Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura»: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/analisispolitico/ap21.pdf>
- MOLINERO, C. Y VILA, P. (2008). «Atahualpa, voz y silencio del indio en la canción»: *Has de narrar. En el Centenario del nacimiento de Atahualpa Yupaqui* (Catálogo Ilustrado de la Biblioteca Nacional). Buenos Aires. Biblioteca Nacional.
- MOLLOY, S. (1991). «Historia y fantasmagoría»: Morillas Ventura, 1991: 105-112.
- MONTERROSO, A. (2005). *Movimiento perpetuo*. México. Ediciones Era, 1ª reimpr.
- MONTESINOS, F. DE (1644). *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*.
- MORGAN, L. H. (1984). *La sociedad primitiva*. México. Quinto Sol.
- MORILLAS VENTURA, E. (ED.) (1991). *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid. Siruela.
- MORIN, E. (1993). *El paradigma perdido*. Barcelona. Gedisa.
- MORIN, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona. Gedisa.
- MORIN, E. (2011). *La Voie pour l'avenir de l'humanité*. Paris. Fayard.
- MOUNIER, E. (1988). *Obras Completas IV*. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1993). *Tratado del carácter: Obras completas, II*. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1995). *Cartas desde el dolor*. Madrid. Encuentro.
- MUJICA, H. (1999). «Orillas»: *Noche abierta*. Valencia. Pre-textos.
- MÜLLER, F. M. (1877). *La ciencia de la religión*. Madrid. Imprenta de M. Minuesa de los Ríos.
- NARDI, R. L. J. (1979). «El kakán, lengua de los diaguitas»: *Sapiens* [Chivilcoy], 3, 1-33.
- NARDI, R. L. J. (1986). «Observaciones sobre nombres indígenas documentados en el Noroeste argentino»: Gentile Lafaille, 1986: 170-174.
- NAREDO, J. M., «El oscurantismo territorial de las especialidades científicas»: González Alcantud y González de Molina, 1992: 109-143.
- NAVAMUEL, E. Y CABRAL, J. (1984). «Los Valles Calchaquíes y la Puna y Pre-Puna de Salta»: Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, 1984: 81-170.
- NIETZSCHE, F. (1964). *Frammenti postumi. Opere di Friedrich Nietzsche*: Bodei (2006).
- O'GORMAN, E. (1957). *La invención de América*. México. FCE.
- OCARANZA ZAVALÍA, C. M. (1997). *El duende*. <http://www.folkloredelnorte.com.ar/leyendas/duende.htm>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1960). *¿Qué es filosofía?* Madrid. Revista de Occidente, 2ª ed.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid. Alianza.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1992). «Epílogo hermenéutico. Nuestro imaginario cultural»: Ross, 1992:157-406.
- ORTÍZ-OSÉS, A. (1992). «Protolenguaje materno y fundamento imaginario»: Ross, 1992: 219-233.
- ORTNER, S. B. (1995). «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal»: *Comparative Studies in Society and History*, 37, 173-193.
- PACHAKUTI YAMKI, J. S. C. (1968). *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Madrid. Atlas [corresponde a la edición de 1613].

- PALEARI, A. (1994). *Moderno Diccionario Temático Bilingüe Español-Quichua/Quichua-Español del Área Noroeste Argentino-Suroeste Boliviano*. San Salvador de Jujuy. Universidad Nacional.
- PALERMO, M. A.; HOYOS, M. DE; Y CHIAPPE, A. (1998). *Diaguitas*. Buenos Aires. A-Z.
- PALMA, N. H. (1978). *La medicina popular en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires. Huemul.
- PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca. San Esteban.
- PANIKKAR, R. (1994). «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo»: Kerényi, Neumann, Scholem y Hillmann, 1994: 383-413.
- PANIKKAR, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona. Herder.
- PARDAL, R. (1998). *Medicina aborígen americana*. Sevilla. Renacimiento [facsimil de la edición original publicada en Buenos Aires en 1937].
- PAULSEN, A. (1976). «Environment and empire: climatic factors in prehistoric Andean culture changes»: *World Archaeology*, 8, 121-132.
- PEIRCE, CH. S. (1894). «¿Qué es un signo?» - [www.unav.es/gep/Signo.html](http://www.unav.es/gep/Signo.html) - MS 404, CP 2.281, 285, 297-302, EP 2.4-10 – Traducción de Uxía Rivas.
- PEIRCE, CH. S. (1895). «Del razonamiento en general»: [www.unav.es/gep/ReasoningInGeneral.html](http://www.unav.es/gep/ReasoningInGeneral.html) - MS 595, EP 2.11-26 – Traducción de Itziar Argués.
- PEIRE, J. (2008). «Sistemas simbólicos americanos y dominación española»: Caretta y Zacca, 2008: 47-74.
- PEÑA COLLAZOS, W. (2008). «Dinámicas emergentes de la realidad: del Pensamiento Complejo al Pensamiento Sistémico Autopoiético»: *Revista Latinoamericana de Bioética*, 8, 72-87.
- PEÑA, V. A. (s/f). *Vida de Deolinda Antonia Correa; año 1830*. s/l, s/p (16 páginas sin numerar).
- PÉREZ NUCCI, A. M. (1988). *La medicina tradicional del Noroeste Argentino. Historia y presente*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.
- PERREAULT, C. (1966). *Boum-le-grand, village d'Iro*. Paris. Institut d'Ethnologie.
- PESSOA, F. (2000). *Libro del desasosiego*. Buenos Aires Emecé.
- PICOTTI, D. V. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires. RundiNuskin.
- PIOSSEK PREBISCH, T. (1983). *Pedro Bohorquez. El Inca del Tucumán (1656-1659)*. Buenos Aires. Gente de Letras, 2ª ed.
- PIOSSEK PREBISCH, T. (1995). *Los hombres de la entrada. Historia de la expedición de Diego de Rojas (1543-1546)*. San Miguel de Tucumán. Edinor.
- PIOSSEK PREBISCH, T. (1999). «Versión paleográfica, notas y mapas»: Torreblanca, 1696: 9-14.
- PLIEGO, M. (2003). *Sabiduría y espiritualidad indígena. Sueños, utopías, resistencias y esperanzas kollas*. Resistencia (Chaco). ENDEPA.
- PRIGOGINE, I. (2000). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile. Andrés Bello.
- PRIGOGINE, I. (2007). «Materia, energía e información. Una entrevista inédita al Dr. Ilya Prigogine (1917-2003)» [ante científicos y becarios de la *Fundación Campomar*, hoy *Instituto Leloir*, de Buenos Aires, diciembre de 1989]: *Etiam. Revista Agustiniiana de Pensamiento*, 2, 187-204.
- QUIJANO, A. (2000). «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina»: Lander (2000:201-246).
- QUINTERO, P. (2010). «Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la

estructuración de la sociedad en América Latina»: *Papeles de Trabajo*, 19, 1-15 [<http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/1586/n19a01.pdf?sequence=1>].

- QUIROGA, A. (1923). *Calchaquí*. Buenos Aires. La Cultura Argentina.
- QUIROGA, A. (1931). *Petrografías y pictografías del Calchaquí*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Tucumán.
- QUIROGA, A. (1977). *La Cruz en América*. Buenos Aires. Castañeda (reimpresión de la edición publicada en 1901).
- QUIROGA, A. (1992). *Calchaquí*. Buenos Aires. Tipográfica.
- QUIROGA, A. (1994). *Folklore calchaquí*. Buenos Aires. Secretaría de Cultura de la Nación [edición original 1928].
- QUIROGA, J. R. (s/f). «Santa María de los Ángeles del Yokavil»: *AHAR* [Arqueología, Historia y Antropología Regional (Santa María - Catamarca)], n. I.
- RABASA, J. (2012). «Intencionalidad, invención y reducción al absurdo en *La invención de América*»: *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/63440>
- RACEDO, J. (1985). «La familia del Valle Calchaquí: transición y crisis»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 41-46.
- RAMÍREZ REQUINO, M. J. (1989). *La Pachamama*. Salta. Comisión Bicameral Examinadora de Obras de Autores Salteños.
- RAMOS GAVILÁN, A. (1976). *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (2ª edición completa, según la impresión príncipe de 1621). La Paz. Cámara Nacional de Industrias.
- REX GONZÁLEZ, A. (1974). *Arte, estructura y arqueología. Análisis de figuras duales y anatómicas del N. O. argentino*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- REX GONZÁLEZ, A. (1999). *Cultura Aguada. Arqueología y diseños*. Buenos Aires. Filmediciones Valero.
- REYES GAJARDO, C. (1938). *Apuntes históricos sobre San Carlos del Valle Calchaquí de Salta*. Buenos Aires. Casa Jacobo Peuser [Documentos relativos al Valle Calchaquí].
- REYES GAJARDO, C. (1958). «Poblaciones indígenas del Valle Calchaquí»: *Revista del Instituto de Antropología* [San Miguel de Tucumán], 8, 27-59.
- RIBEIRO, D. (1975). *Los brasileños*. México. Siglo XXI.
- RIBEIRO, D. (1984). «La civilización emergente»: *Nueva Sociedad*, 73, 26-37.
- RIBEIRO, D. (1987). *Configuración Histórico- Culturales Americanas*. Buenos Aires. Calicanto.
- RICOEUR, P. (1996). *Si mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (1997). «Memoria, olvido y melancolía» [Entrevista de Gabriel Aranzueque]: *Revista de Occidente*, 198, 105-122.
- RICOEUR, P. (2000). «Narratividad, fenomenología y hermenéutica»: *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura* [Departamento de Periodismo y Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona], 25, 189-207.
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid. Trotta.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. (1984). «Avances y premisas»: IV Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1984: 179-185.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. (1985). «Comarcalización del Valle Calchaquí e integración regional»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 265-281.
- RIVERO Y USTÁRIZ, M. Y VON TSCHUDI, J. J. (1851). *Antigüedades peruanas*. Viena. Imprenta Imperial de la Corte y del Estado.

- ROF CARBALLO, J. (1984). *Teoría y práctica psicosomática*. Bilbao. DDB.
- ROIG, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.
- ROIG, A. A. (2004). «Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana»: Fornet-Betancourt, 2004:161-176.
- ROJAS ARAVENA, F. Y ÁLVAREZ-MARTÍN, A. (ED.) (2010). *América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales*. Montevideo. CLACSO-UNESCO.
- ROSEMBERG, T. (1939). *Curiosos aspectos de la terapéutica calchaquí*. Tucumán. General Impresora.
- ROSENZWEIG, F. (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. Buenos Aires. Lilmod.
- ROSS, W. (1992). *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Barcelona. Anthropos.
- ROSS, W. (1992). *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*. Barcelona. Anthropos.
- ROVETTA, F. (1986). «La salud en y desde (los pueblos de) los Valles Calchaquíes»: VI Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1986: 61-65.
- RULFO, J. (1955). *Pedro Páramo*. <http://www.sisabianovenia.com/LoLeido/Ficcion/RulfoParamo.pdf>
- SÁBATO, E. (2002). *La resistencia*. Buenos Aires. Seix Barral.
- SALINAS, P. (1992). *Teatro completo*. Sevilla. Alfar.
- SALVATIERRA, E. (1986). «La población del Valle Calchaquí»: VI Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1986: 23-25.
- SALVATIERRA, E. y RASJIDO, M. (2007). *Aquí estamos*. Tucumán. Sociedad Rural.
- SARMIENTO, D. F. (1845). *Civilización o barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres i hábitos de la República Argentina*. Santiago de Chile. Imprenta del Progreso.
- SCHNEIDER, M. (1998). *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas. Ensayo histórico-etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore español* Madrid. Siruela [primera publicación en español: (1946) Barcelona. Electra Artes Gráficas].
- SCHOBINGER, J. (COMP.) (1997). *Shamanismo sudamericano*. Buenos Aires. Almagesto.
- SERRANO, A. (1936). «Contribuciones al estudio de lenguas indígenas en la Argentina. Observaciones sobre el kakán, el extinguido idioma de los diaguitas»: *Boletín de la Academia Argentina de Letras* [Buenos Aires], IV/14, 261-272.
- SERRANO, A. (1941). *Los aborígenes argentinos*. Córdoba. Universidad Nacional.
- SERRANO, A. (1945). *Los comechingones*. Córdoba. Universidad Nacional.
- SMITH, H. (2001). *La verdad olvidada*. Barcelona. Kairós.
- SOPRANO, P. P. (1896). *Historia de las guerras de los terribles calchaquíes, chiriguano y los quilmes*. Buenos Aires. Establecimiento Tipográfico de A. Monkes.
- SOTELO DE NARVÁEZ, P. (1583). «Relación de las provincias de Tucumán»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 143-153.
- STAVENHAGEN, R. (2011). «Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala»: Rojas Aravena y Álvarez-Martín (2010:167-196).
- STÖR, W. (1996). «Mana y tabú. Las religiones de Oceanía»: Eliade, 1996:III/2,183-236.
- SZEMINSKI, J. (1993). «La transformación de los significados en los Andes Centrales (siglos XVI-XVII)»: Estévez Gutiérrez y León Portilla, 1993: 181-230.
- TAMAYO ACOSTA, J. J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid. Trotta.

- TARCA, L. V. (2003). «Filosofía ed essistenza oggi. La prattica filosofia tra *epistème e sophía*»: Mâdera y Tarca, 2003: 111-220.
- TECHO, N. DEL (1673). *Historia Provinciae Paraguariae Societatis Jesu*. Leyden. Ex Officina Typog. Joan. Mathiae Hovii, Sub signo Paradisi Terrestris.
- TECHO, N. DEL (1897). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid. Uribe y Cia., 5 tomos.
- THOMPSON, E. P. (1971). «The Moral Economy of the English Crown in the Eighteenth Century: *Past & Present* [Oxford University Press] 50, 76-136.
- THOMPSON, S. (1952). «La leyenda»: *Folklore Americas*, vol. XII, N° 1, junio, 3-11.
- TODOROV, T. (1980). *Introducción a la literatura fantástica*. FCE. México.
- TODOROV, T. (1993). *Teorías del símbolo* Caracas. Monte Ávila, 3ª ed.
- TODOROV, T. (1999). *La Conquista de América. El problema del otro*. México. FCE, 10ª ed.
- TODOROV, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona. Paidós.
- TOLEDO, R. (http). «Ceremonias, costumbres y rituales»: ([www.ritualesandinos.com.ar/rituales.htm](http://www.ritualesandinos.com.ar/rituales.htm)): Proyecto «Rituales Andinos»: Puna Catamarqueña: Antofagasta de la Sierra y Belén ([www.ritualesandinos.com.ar/indice.htm](http://www.ritualesandinos.com.ar/indice.htm)) [idea, producción y dirección general de Rafael Toledo].
- TOMÉ, M. (2003). «Aprendizaje – Juegos – Docencia – Identidad»: *Primeras Jornadas de Educación e Identidades* – Universidad Nacional de Luján, 26 y 27 de septiembre de 2003 – <http://www.endepa.org.ar/areas/educacion%20bilingue/educacion%20bilingue%203.htm>
- TORREBLANCA, H. DE (1696). *Relación histórica de Calchaquí. Escrita por el misionero jesuita P. Hernando de Torreblanca en 1696*. Editado en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires 1999, con versión paleográfica, notas y mapas de Teresa Piossek Prebisch.
- TORRES, G. F.; BIANCHETTI, M. C.; Y SANTONI, M. E. (1985). «La dieta de los campesinos del Valle Calchaquí y de la Puna y sus determinaciones culturales»: V Jornadas Culturales del Valle Calchaquí, 1985: 213-222.
- TOSCANO, J. (1898). *La región calchaquina*. Buenos Aires. Imprenta La voz de la Iglesia.
- TOSCANO, J. (1907). *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*. Buenos Aires. Imprenta Biedma e Hijo.
- TRÍAS, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona. Destino.
- TSCHOPIK JR., H. (1968). *Magia en Chucuito: los aymara del Perú*. México. Instituto Indigenista Interamericano.
- UGARRIZA ARAÓZ, M. DE (1958). *En el escenario de un mito. Contribución al estudio de la mitología americana*. La Plata. Suplemento de la Revista de Educación - Ministerio de Educación - Provincia de Buenos Aires.
- V JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1985). *Población y Educación en el Valle*. San Miguel de Tucumán. Centro de Estudios Regionales – Peña Cultural El Cardón.
- V JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUÍ (1985). *Población y educación en el Valle*. Tucumán. Peña Cultural El Cardón – Centro de Estudios Regionales.
- VAINFAS, R. (1996). «De la historia de las mentalidades a la historia cultural»: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, 219-233.
- VALKO, M. (2012). *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires. Peña Lillo y Ediciones Continente.

- VAN KESSEL, J. J. M. M. (1976). «La pictografía rupestre como imagen votiva. Un intento de interpretación antropológica»: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, SJ*. Antofagasta (Chile). Universidad del Norte, pp. 227-244.
- VÁZQUEZ, J. A. (1997). «Naturaleza y significación del chamanismo»: Schobinger, 1997:11-18.
- VI JORNADAS CULTURALES DEL VALLE CALCHAQUI (1986). *Población y Educación en el Valle*. San Miguel de Tucumán. Centro de Estudios Regionales – Peña Cultural El Cardón.
- VILLAFUERTE, C. (1968). *El folklore del Noroeste*. Buenos Aires. Huemul.
- VILLAFUERTE, C. (1979). *Diccionario de topónimos indígenas de Catamarca*. Buenos Aires. Plus Ultra.
- VILLAGRÁN, A. R. (s/f). *Cancionero folklórico*. «Un canto a mi tierra». Temas inéditos. Santa María. Edición privada con motivo de los 30 años como cantautor.
- VIVANTE, A. (1953). *Muerte, magia y religión en el folklore*. Buenos Aires. Lajouane.
- VIVANTE, A. Y PALMA, N. H. (1999). *Magia, daño y muerte por imágenes. Antecedentes y actualidad*. Salta. Gofica, 3ª ed.
- VOGT, E. Z. (1992). «Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica»: Estévez Gutiérrez y León-Portilla, 1992: 249-294.
- VON TSCHUDI, J. J. VON (1891). *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des Alten Perú*. Wien (cit. en Mariscotti de Görlitz, 1978:28).
- WACHTEL, N. (1976). *Los vencidos. Los indios frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid. Alianza.
- WACHTEL, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México. FCE.
- WINCH, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona. Paidós.
- WUNENBURGER, J.-J. (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires. Biblos.
- YUPANQUI, A. (1954). «Indio»: *Guitarra, poemas cantares*. Buenos Aires. Siglo Veinte – <http://www.atahualpayupanqui.org.ar/guitarra.html>
- YUPANQUI, A. (1965). *Cerro bayo*. Buenos Aires. Selecciones folklóricas.
- YUPANQUI, A. (1991). *El canto de la tierra*. Compact Disk. Buenos Aires. Digital Audio.
- ZAMBRANO, M. (1986). *El hombre y lo divino*. Madrid. FCE, 2ª reimpr.
- ZAMBRANO, M. (1986). *El sueño creador*. Madrid. Turner.
- ZAPATA RUIZ, C. (1991). «Los signos de la diferencia»: Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/ALDEEU 1991: 631-635.
- ZEAL, L. (1942). «En torno a una filosofía Americana»: *Cuadernos Americanos* 1, 63-78 – <http://www.ensayo.rom.uga.edu/antologia/XXA/zea/index.htm>
- ZELADA, D. A. Y CAPRILES FLORES, J. M. (2001). «Las rutas de tránsito y representaciones rupestres en las relaciones de interacción en el altiplano sur andino»: *Anuario del CEIC* [Centro de Estudios Indígenas y Coloniales – Jujuy], 2, 17-34 (número monográfico compilado por A. A. Fernández Distel titulado *Arte rupestre y región*).
- ZIZEK, S. (1998). «Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional»: Jameson y Zizek, 1998:137-188.
- ZIZEK, S. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires. Paidós.
- ZOLLA, C. Y ZOLLA MÁRQUEZ, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México. UNAM.
- ZORREGUIETA, M. (1872). *Apuntes históricos de la Provincia de Salta en la época del*



*coloniaje*. Salta. Imp. Independiente.

ZUBIRI, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Editora Nacional.

ZUBIRI, X. (1989). *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

## **SUMMARY**

### **CULTURAL PALIMPSEST AND PALINGENESIS OF THOUGHT. AN ANDEAN CONTRIBUTION TO DE PHILOSOPHY OF RELIGION**

#### **INTRODUCTION**

About twelve million inhabited *Abya Yala* until the arrival of Columbus. Almost half belonged to the Inca domain. The dominant presence of the Spaniards and the fall of the *Tawantinsuyu* brought considerable changes. The Andean plain was immersed in the emergence of a new era of cultural change under the dynamics marked by its new players. The novelty of the situation did not prevent, however, much of the cultural baggage of previous millennium being preserved (cf. Berberíán and Raffino, 1992: 222). This has resulted different positions in history, particularly in the second half of the twentieth century, regarding the interpretation of the facts. The idealization of the past on the one hand, and on the other civilizing zeal have often prevailed over the study and search for the reasons for change and direction thereof due to a conflicting meeting of people and cultures that gave rise to the «invention», and / or «discovery», and/or «meddling», and/or «confrontation» of what was called «America» (cf. Dussel, 2012: 125-135).

This work is a contribution to the philosophical study of some of the current phenomena that enabled current ethno-historical current socio-cultural and religious configuration of America, particularly in the geo-cultural context of Calchaqui Valley, in northwestern Argentina Republic that today, has territory in the provinces of Salta, Tucumán and Catamarca. The purpose is to do it from what we call methodologically *hermeneutical phenomenology*. There is a method whose way of proceeding consists of following research guidelines learned, applied and repeated. Rather try to walk on a path before us, which we do in order to introduce, a corresponding move if one is to go beyond one's own subjectivity (μέθοδος of μετά = to, over; and ὁδός = way). A way that considers the relevance of the study of the meaning of the phenomena as *events* in the mounierian sense (cf. Mounier, 1993 and 1995): think human life «on the edge of the facts», where people are with others and

in which the everyday sense of what manifests is revealed. Philosophy thinks life and life outside no philosophy (cf. Díaz, 1991: 5).

The proposal provides a *descriptive stage*, which involves the following: a) contextual location of the study; b) recognition of the researcher's prejudices (ideas, presuppositions, preconceptions), articulating the project so that they do not prevent an honest approach and truth to the facts studied; c) choice of suitable observational methods that do not disturb or distort the reality of the phenomenon, and d) record of events. It's what I will try to develop in chapter I.

Next is the *structuring stage*, consistent reflection on the experience that subjects have appeared in the descriptive stage. Comprises the following aspects: a) understanding of the meanings that individuals attribute to events, combining archaeological and historical sources with information by posing [the historical sources] questions from anthropology (chapter II ); b ) search of intentionality that allows understanding of meaning in ethno-historical perspective, considering the mean of the subjects (chapter III, paragraphs 1 and 2); c ) the demarcation of the thematic cores that have come to be considered from an empathic approach (chapter III, paragraph 3); and d) a description of the units of meaning, from the words of the witnesses to the researcher (chapter III, paragraph 4).

Finally, the *descriptive stage* an interpretation that integrates the value of the experience and their meanings with the general structure of meaning that we catch glimpsed from today, and whose reality has left us the story through the living traditions that we study. Chapter IV considers how cultural events and institutions are no material facts finishes and, therefore, do not preclude the emergence of unexpected determinations. Chapter V deals with the reality of the emergence of the new joint by the seemingly paradoxical contradiction.

Asking these questions involves considering, in my opinion, that the trajectory of European encounters with other cultures is marked often by a discourse on «other» raised from the almost always scientific-technical - characteristic cultural positioning of own modernity-, or claims of such. While there have been interesting attempts to relativize times and stages, it's necessary to prioritize the Westerners approaches intended to clarify the

«other» world of his own, even when given ethnocentrism it is assumed that the positioning of the past and assumption that we now know to avoid this trend. On the other hand, the so-called «indigenism» is sometimes drawn out of academic displeasure of the reality in which it is proposed and justifiably intended. There are examples of acculturation by those who posit certain Inca ritual practices as if they own the Andes, for example the *Inti Raymi* case in Calchaqui Valley, where the imaginary colonization through representations made by foreign artists as symbols are located at the entrance of a village and with which the people do not feel connected. This is the case of the image of the *Pachamama* at the entrance to the city of Santa Maria (Catamarca), represented as a pregnant woman when in the popular imagination it is an elderly mother with experience gained over the years from the challenges of life and overcome difficulties.

The approach we suggest take its philosophical pretensions on input from ethno-history. The fieldwork considers not only the rich oral traditions, but also what they leave in oblivion: latent, hidden or denied. It involves understanding the applicant's delay in favor of understanding the primacy of the involvement of the explanation, and derives our attention from the real-ideal duality (objective and subjective, thing-oriented and rational) in favor of symbolic imagery, considering «reality and ideality... as two metaphors co-involves same symbol, whose mediation is *imaginable*» (Ortiz-Osés, 1992: 229).

What I propose to me and the way I intend to elucidate it have to do with the contributions of certain cultural traits of the southern central Andes, specifically the Calchaqui Valley the philosophical study of religious phenomena in current populations of the Valley, heirs of Aboriginal traditions of the human groups who were conquered and evangelized from the second half of the sixteenth century. I participate in a perspective tested by the German oriental studios Max Müller (1823-1900), based on his book *The Science of Religion*: this kind of research has to do with the fascination of tracing the river of life and thought, rising to distant sources of current in which we sail. It attracts those who align themselves with the shock of so many hearts with hopes and fears, their aspirations and vision of life bequeathed to posterity, to all those who want to meet the man in the plurality of the word meaning *humanity* (cf. Müller, 1877: 89-91).

I find it particularly interesting given the test in Argentina in the 80's by the *Centre for Regional Studies* of Tucumán, led by Gaspar Risco Fernández and Ramón Eduardo Ruiz Pesce, and the work of the *School of Theology and Religious Sciences* of the Prelature of Cafayate, which since March 2002 passes this pathway humbly. Participants, in my opinion, of the style proposed by Dina Picotti in one of his important contributions, which reads:

«For us, Latin Americans, trained in philosophy and little, sparsely, in thinking sheltered by our way of life, consisting of the mixture of indigenous cultures and other arrival at this prodigal soil, is imposed task of urgent way of knowing think and act from our broad and complex historical and cultural experience, to be ourselves and to be fulfilling our role in world history. Task seductive, because it responds to the aspirations and deepest of our identity, and strong pulse, while difficult, because it means opening up roads suited to her, to which barely know and value, or we know in part, we appreciate and we formulate, but not get enough recognition, so it is required to do so in dialogue with the dominant thoughts in the world today.

The American people, like all people, have lived and consequently thought and talked about since they are, before and after being “discovered” by others. What abundantly testify its rich traditions, languages, oral and written literature, art and events in general, as well as surveys or unknowns of whom came to America. Recreated in contact with arrival cultures and all kinds of unknowns before they knew also resist and maintain their identity.

From this complex history of which we come conceivable, leaving explicit, come to their own light and language, from which are offered certainly pathways refreshing to “civilization” in general and the particular thought» (Picotti, 1990: Introduction, p I).

That these issues are considered from philosophy behaves suggesting [philosophy] that frequent the contributions from ethno-history. And propose [from philosophy] as much to history to anthropology to consider the finding that the past is susceptible of a complementary plurality of interpretations, so that the horizons of thought from *analog* to open *dialogic* (cf. Douglas, 2006: 49), truth of the facts for me and my subjective world to the truth of the facts to us and our inter-subjective world, creativity meeting of the plural I what transit the existence finding constructive guidelines for deployment life and its contradictions.

## **Chapter I.- GEO-CULTURAL AND ETHNOLINGUISTIC CONTEXTUALIZATION.**

*What do I propose and how do I intend to explain it?* This has to do with the contributions of certain cultural traits of the southern central Andes, specifically Calchaqui Valley, to the philosophy of religion.

To the approach I intend is essential the geo-cultural and ethno-linguistic contextualization. The region to which these data refer is the soil where the *diaguitas* displayed their activity, which constituted an ethnic and linguistic unity. And in it we stick to the «territory of Calchaqui Valley or Valley of the Calchaquies, comprising an area of valleys and gorges with a mild geo-system corresponding Quechua floor, i.e., protected and cultivated valleys, between parallels 24th and 27th, 65th and 67th meridians. Its height above sea level ranges from 1,600 to 2,200 meters in the valley, reached 3,500 in the foothills, with very fluctuating temperatures between day and night (20/25C-5/0C in winter), semi-arid climate with almost torrential summer rains. The current Calchaqui Valley form a geographical, anthropological and historical unity, fractional from the point of view geographically-politically into three sectors, one of them belonging to Catamarca (Santa Maria Valley), the other to Tucuman (Quilmes and surrounding area) and the third to Salta (Calchaqui Valley), framed by the colossal mountain ranges Aconquija and Calchaqui Summits to the east and Sierra de Quilmes or El Cajón to the west (cf. Quiroga, s/f: 3).

Late Cuzco Inca influence and occupation were annexed to the Empire during the reign of Inca Yupanqui Thopa, around the year 1470. The Spanish conquest and colonization, from north to south, «is largely continuing the expansionist movement of the Incas to the south of the continent» (De Liboreiro, 1994: 93). The Indians of Tucuman, however, repeatedly rose against the Spaniards and became famous especially the so-called *Calchaquies Wars*.

What are the sources of the research? Archaeological materials, chronics, stories and correspondence, customs and folklore studies, documents of municipal archives, and parish records, recordings, photography and filming themselves. Historical accounts of early findings that conserved not always successful in where the aboriginal religion is concerned, certainly conditioned by issues of time and by a marked ideological orientation. However, as Boman wrote, «these relations are almost the only ancient and

authentic data of the customs of the diaguitas» (Boman, 1941: I, 44). Usually written by clerics, the documents are late and even distorted visions of customs and beliefs. We lack, therefore, a theoretical support that brings together the scattered elements. The religious chronics of the evangelizers attending their interests, for which certain previous elements were apparently contradictory. It is hypothesized, therefore, that the attempt to replace legendary types and figures relied on common elements, which could attach the new proposal.

On the other hand, we should not confuse the humble deities that we approach with Cuzco pantheon. Perhaps the chroniclers, drenched the «Cuzco idolatry» were devoted to delete forms and implanted demonstrations in Tucumán corresponding to the Inca here imposed, not appreciating the presence of other previous forms, which may have been for this reason: for having been undervalued or underappreciated, perhaps not even known. It would have been with the arrival of the Spaniards the first time that Aboriginal beliefs remained dormant in new forms and manifestations. Cuzco pantheon, with the great Viracocha, Pachacamac and Inti, founders of the empire, Incan culture heroes, symbols of light and wisdom, lighting the sky at large temples and observatories, promoters of an official religion devoted... they would tax forms and native manifestations, who remained dormant for being non-institutionalized forms and unofficial events. Given the thrust of Christianity have fallen the great divinities, as fell says Agüero Vera, «Jupiter, Venus, Apollo, Vulcan, and all major Greco-Roman Olympian gods, but continued asylum in the shade, the geniuses who created and worshiped the people» (1972: 15). We will reflect that over time the Christian signs have come to have their peculiarities, developing specific forms, so that the doctrine Christiana novel elements are printed, while introducing in Aboriginal worldview conceptual schemes that energize diversely cultural substrate (eg funerals, parties, cronyism, songs and stories, *misachicos*, *síndicos* and *alféreces*, *desatados*...). «In the hills -wrote Pablo Fortuny-, keep it the purest of the ancient race, as well as the essence of the Catholic religion. Thus the cult of Pachamama is practiced and recites the Catechism, which is transmitted from generation to generation» (1966: 202).

The place occupied by certain elements in a given society can be studied from their place in a different culture, in this case colonizing, especially in regard to the emergence of symbols which are joint dichotomies, revival of what we said before, in new ways, and that might not let us look at them because they insinuate themselves without allowing us the whole vision, or because when they are in front of our eyes gives us look elsewhere, imposing our vision, that we consider standard type, without remembering caution that invites us Wittgenstein in his *Tractatus*: «the limits of my language mean the limits of my world... We can't therefore say in logic: the world has this and that, and not beyond» (*Prop.* 5.6). Even supposedly wiped out, negated from other worlds is still present in overlapping figures, successive writes to each other, like a *palimpsest* that cannot be erased, because everything would disappear. Thus set a world that is no longer or what was or what came, but something new, the *new world*. Finding your truth may not be the pursuit of the unknown, but the call to make sure it has been forgotten, attending to what prevents us from seeing that which has followed there creatively, childbearing and, at the same time, controversial interaction with came, and saying that reverberates in folklore and customs as a *palingenesis*.

I therefore propose a study whose origins lay in a prejudice and which may well multiply: a way in which I find is strewn with questions and unknowns, and whose joint may only be concluded that one must always have the possibility of wrong. I start not from established and easily verifiable facts, but from the observation data collected in situ or from the accounts of others, contrasted with the limited and unclear chronicles of the time of the conquest and first steps of the colony. So I see it not as a threat but as a possibility to assume the consequences of a ready method to consider its findings as a starting point, not the end, however require justification. It is obvious that the task cannot be done without method: attempt to outline what is a hermeneutic phenomenology. And here everyone reserves the right to other approaches. I will try that mine will be well founded, that, in the best case, my study can be used for better and more thorough investigations.

*Palimpsest* is a document which is written something that can be read, but it retains traces of an earlier letter that was deleted just to accommodate what we now read spontaneously. *Palingenesis* denotes that something can be



born again, or better, that life is not lost, but thrives transfigured reborn. Precisely the philosopher interested «all there», said Ortega y Gasset, and «everything she is front and alongside the other» (1960: 86). When we talk about things we do not refer only to «physical or psychic real, but unreal, ideal and fantastic, the trans-real, if there are» (1960: 86).

Reality is not just the «being», or at least not what was called so only, but also the «having», which is and is not to be «otherwise» (the other, often what very other), which appears to exceed the principle of non-contradiction. The term indicates the relationship by men among themselves and with things. To live is to «be in things, deal with them, and therefore have them before me» (Ortega, 1981: 128). Is it life so that the reason lives and is interpreted, and it is creative of them: not only is suitable or adapted, but its diversified channel gives answers to the cultures, because «life is constantly deciding what will be» (Ortega, 1960: 235).

Having is the original, the *ante-predictive*, the *pre-reflective* treated as a vital process: things are present and the man has to deal with them. They «are me» and «I am of them». It belongs to reality that they are considered. That is what I intend to respect in calchaqui popular culture.

## **Chapter II.- BEFORE PADDLING UPSTREAM: THE PLACE WHERE WE ARE AND THE TIME IN WHICH WE ARE**

I dedicate an extensive chapter to the description and characterization of the current situation as a *cultural palimpsest*. This is to examine how what is commonly called secular, worldly or profane is mediated by criteria governing what we call religion, as a fuzzy recollection. Religion cannot be reduced to a belief in spiritual beings. It's more of a way of life that a cult or ritual approach to the occult. At present this is mediated by Christians anyway, so that an explicit statement of the Christian faith occurs, but understood as individual mental models, typical of popular culture that has the imagination as a mediator between what we call real and fantastic.

The term «popular culture» was often used to distinguish it from the «legal culture». Popular culture refers to knowing the people, what the people

know, what the people lives and as you live it, what you think and how do we think it. Carlo Ginzburg believes that it is the «set of attitudes, beliefs, behavior patterns, etc. characteristic of the lower classes of a given historical period» (1981: 14). The term «lower classes» making Gramsci, differentiating it from the «ruling class».

Literature historian Geneviève Bollème literature finds that the consideration of the people and popular culture has been «almost always a speech on the people, for the people, and for him, for educated people» (1990: 66). It is also true, however, that it is «a discourse that would decide if he was not put to a subject, which puts who stated in a curious situation: he talks to bridge into this subject in the same word has spread» (1990: 66). Bollème thinks that, generally, people have almost always had a foreign language, provided with little cultivated and imported ideas. They therefore try to return to the popular in the sense of not being confined within the narrow limits of reality marked by scientific and technical thinking that has become a reality manager, engulfing even science itself in its genuine sense. From what I try to access are the forgotten dimensions of reality that remains in memory and can be the key to the interpretation of historical events.

Popular culture is a prime of what was called «new objects of history» from the history of mentalities channel: what is not written in the official history, the manifestations of the anonymous masses (games, parties, beliefs, resistance, etc.) (cf. Vainfas, 1996: 223). This level is displayed in a special way how man is «producer and negotiator of meaning» (Alvarez Munárriz, 1998: 87). It is, in my opinion, the present case.

### **Chapter III.- BLOWING THE CURRENT: THE IMAGINAL**

People display their history as a complex web of inherited meanings, man-made and transmitted, horizon and reference frame. It is in the space of imagination and time symbol where we stand. This is his legend, from there currentness is read. The legendary is the world of dream. And has its own laws, its *logos*, it's logic.

The question of tradition has to do with the relationship of memory, forgetting and remembering. I think it is right when he says that Marc Augé oblivion «is the living force of memory and the memory of it is the product» (1998: 28). This also has to do with the logic of the unconscious, which can not be ignored the fantasy theme. It unifies knowledge and believe.

To gain insights into the thinking of a people is necessary to consider the framework of beliefs and knowledge that form the internal plurality of forms. From there men think reality and build their world with the concept that they themselves and have their modes of action.

Dream and fantasy do not refer to another world different from ours, but to ours in all its richness and dynamism, where reality and metamorphosis in its consistency and transformation, but what is unseen. As stated by J. Lacan, «self of the real is that which one cannot imagine» (2006: 90). What that has to do with magic and this is linked to fear. Commenting on some passages of the book *Orthodoxy* Chesterton says S. Žizek: «reality and magic are far from just opposite: the higher is the magic of reality itself, the fact that there really is such a wonderfully rich world» (2005: 59). There are dreams and fantasy because reality is richer than reason and imagination.

The incomprehensibility of life, which we do not know what it is, but that is, affects everything and becomes diffuse, labile and dynamic, while curious magic, which overlap with science and knowledge forms. There are intelligible, in the sense that they are pre-action of intelligence and rational, as they precede the exercise of reason. Fantasy is the peculiar way of getting familiar and interpreting this reality, to understand what is happening, to cover it and place it in a global reference direction, which is read and is significant recreational, occur simultaneously, reality and unreality, reason and unreason.

This is not about fantasy as a playful exercise of imagination that invents, but access to a complex, diffuse reality, sometimes contradictory, constantly unfolding and developing. Not invented in the sense of the non-existent, but coming to meet reality with new resources (*in-venire*). In the imaginary world mind is governed by the real, in a different way to what happens in the real world awareness, whose rules are ruled by the mind. Here is also found a possible ambiguity it can lead to build magnificent buildings,

but can also cause all sorts of rants, drawing logical conclusions, in the sense of mind and intellectual power a non-logical or rational budget. As the reason, also the imagination implies the need for some essential skepticism, the Borges key, i. e. the reason that denies reason itself -in this case the imagination as one of its dimensions-, putting into question any of its procedures as a result of their products (*ratio summa, summa irratio*). The reality of fantasy governs its own logic, which is -redundancy- real, a reality that must be considered from the perspective of imagination as a figurative power of the mind.

The odd thing about fantasy is that it changes into normal what it didn't appear, connect the indescribable with the everyday. It does not confuse it, but that shows it as supplementary, namely: the fantasy is the possibility of the imagination to show the reason another way to see what is real. Tzvetan Todorov distinguishes, in this sense, between fantastic as strange and fantastic as wonderful (1980: 80). I am referring to this second meaning: the wonderful thing becomes part of what is real without destroying its consistency, because in truth it belongs to him. On the contrary, undoes the bankruptcy, jumps the failure of the unbearable without falling into the abyss of despair. The wonderful thing can be found in our world, but retains laws different from those commonly considered as «our». The events that we call supernatural frighten and concern, but are not at all alien to everyday life. «We think of the folk tales and fairy tales where giants appear, dwarfs, witches, ogres, birds and miraculous sources, plants that grow and rise to heaven. They're myths and the heirs of the myth that were born in a world not governed by the law of contradiction and have preserved by from the imaginative freedom» (Barrenechea, 1978: 87).

Enrique Anderson Imbert speaks of *magical realism* (1976), which is in line with Todorov ideas as the fantastic in the sense of *wonderful*, although with a connotation: are wondrous «not because they explain how supernatural but merely because they are not the explanations and gives admitted in coexistence with the natural order without causing scandal or be raised with them no problem» (Barrenechea, 1978: 87). That is why when you read a folk tale or listen to a story we are presented with the same question that Borges

referred to when he wrote in *La otra muerte*: «I believe you have made a fantastic story and I will elaborate a real fact» (Borges, 2011: 76).

This has to do, in my opinion, with the resources cultural resistance: the persistence of old nevertheless prevailing new ways. Talking about the resistance of the working class in England of the industrial nineteenth century, E. P. Thompson believed that «many of the popular demonstrations against the hours of work in factories, for example, far from being a vindication of the immature workers in favor of the old paternalism employers, constituted a defense of the family and community traditions against the process of industrialization» (quoted by Vainfas, 1996: 231). One of the characteristics of popular culture is the *resistance* to the new forms through the continuity of traditions in metamorphosis: the survival of the old in the new ways, transforming each other. In this regard I find it interesting the appreciation of E. Sabato in *Hombres y engranajes*, commenting on these verses of Borges: «*and we are listless and creoles in the mirror/ and the shared mate measured hours vain*. I still remember what it was the *pampa* in my childhood, the difference between us Europeans and the “sons of the country”, for whom the time did not exist but for “kill him”, to live quiet and carefree, for curse us to *gringos* that we came with our factories and watches./ But all of these are dwindling remnants of a time condemned. The verses of Borges are more the expression of his romantic longing than his reality, because he himself lives in crazed Buenos Aires and takes tea. In our large cities has disappeared already that feeling of cosmic time: our high-rise buildings prevent us from continuing the growth and decline of the moon, the progress of the constellations, the sunrise and sunset» (1988: 47).

#### **Chapter IV.- THE ORIGINAL SOURCES: PRIMARY TIME AND SPACE**

What is in the background of these considerations is the question of reality as a *problem of origins*. Miguel Angel Asturias spoke of «historical real» and what «magic real», captured in living with the indigenous peoples of Guatemala (1985). When do we begin to be what we are? Where and when does our story begin? «Where is what is in the official histories, which is not seen the eyes of

the historian when he turns to the past?» (Molloy, 1991: 106). Where are the last glints, as Walter Benjamin said, in where can we find the previous concern? How to «reactivate dormant evidence» as it writes José Antonio Marina in the context of ethics, for «surprise by capturing the unusual from the everyday»? (1998: 282). Is not that the story itself will sail on its becoming something that is essential and what came to be as it is? That that's hiding but for which it progresses or, perhaps, that's why it rebels against itself today?

Retrieve *repressed history*. This is the end. The mechanism is the fantastic in the sense of wonder, which sometimes borders on the grotesque and obscene. Suffice it to see the worlds of Asturias, García Márquez, Borges, Bioy Casares, Cortázar, Fuentes... The official story is disintegrated, fragmented, faded. An emptiness seems to fill the world, and in that emptiness comes creation, nothing creative, transgressing and upset, restless, strange, and suggesting subjugates. *Ghosts emerge*, i. e., the rebellion of the dead with unfinished biography, the expression of rebellion against the dead life, a remnant of a rejection of what happens, disagreement over the same course of history, breaking its limits since last, undoing its linear image, covering the life of attachments and connections with actual dimensions subjugated. These ghosts emerge in dreams and visions, the result of the breakdown of boundaries often caused by the existential frustrations. This is the case of the *dreams of the dead* («I dream», speech is common after a death), as if something had been left unfinished, or upset, or disordered. These life situations, rescuing the need to go to the lost, engage with the same frustrations of modern societies, caused by the fall of the Promethean euphoria of Western civilization (cf. Wunenburger, 2005: 143).

The history between parentheses becomes the reality in *hyper-reality* (Matamoros, 1991: 127-134). The awareness of what could be otherwise manifested sometimes as a *remnant*, of distaste, of disgust... also guarantees the possibility of change, with evidence of not being able to ignore anything that happened, knowing how to make even their dynamics. It is the challenge of the possible as probable, also marked by the force of the irrational in the sense of what is not subject to fees or estimates, and is the intelligence that has to strive to understand their reasons, not relegate. It is the invocation of

the imaginative, *waking dreams*, to quote Ernst Bloch, realizable from what creativity and commitment, articulating possible images. «We have -wrote Borges- these two imaginations: which considers that the dreams are part of the vigil, and the other, the splendid, the poets, which considers that all vigil is a dream. There is no difference between the two materials. The idea comes from the article Groussac: no difference in our mental activity. We can be awake, we can sleep and dream and our mental activity is the same» (1980: 40). As J. Cortázar tersely hinted: «Only who expected may find the unexpected» (2004: 278).

The popular thought is strongly marked by emotion, and the exercise of what in the West is called reason rests on this basis. An earthquake, for example, it is also of conscience, «what have we done!». Franz Boas felt so «reasoning injected into the emotionally determined behavior depends on various conditions and is therefore variable in the course of time» (1992: 46). A clear sign of this is the frequent association of cosmic phenomena to expose human situations.

In the popular mind the conception of the outside world is closely linked to subjective dimensions that have to do with emotional states rooted in what is today known as one holistic conception of reality. Symbolic engravings petroglyphs and ceramics demonstrate this. Moreover, it seems that these symbols remain but can vary the interpretation thereof: it still has the same spelling but the internal design has changed. In our language we would say that the symbol is more durable than its explanation, which has a clear meaning: the symbol is not crystallization of knowledge about something, but the same scope of investigation of truth, namely, the presence of a surrounding reality that encourages remember the inexorable array of meanings which is the true sense. We see this particularly in some religious devotions.

## **Chapter V.- PALINGENESIS OF THOUGHT IN OUR CULTURAL PALIMPSEST**

The Christian image grows in Calchaqui between the humus matriarchal deities. The conquest and evangelization involving a restructuring of the indigenous eye: a private reception of the Christian image and a transformation of the same in the perceiver, particularly in relation to Pachamama-Virgin Mary. Just as the Spanish chroniclers used their own categories and cultural references to describe the rituals and performances that saw analogously happens reception of Christianity in Aboriginal mind. The space occupied by what the missionaries called «idolatry» is populated by Christian images. If we add the presence of Christianity in the Iberian popular side, the indigenous Christian world is peopled with images, miracles and dreams. Something, moreover, already present in the Indian world: similarities appear, especially in the revival of the visions and dreams that are assimilated and become Orthodox. In this context the text referred in P. Alonso de Barzana when speaking of the cross in Calchaqui, must be understood. «Although there have been and are difficult *diagitas* these and these nations to pay, they are not doing what the Father tells them. I saw in Calchaqui, telling them that they should kneel down as I had done a cross planted, they knelt and worshiped very happy» (1594: 80). As worshipers of the cross turned out to be! Surely by crimping the Christian cross in the symbolism of his own ancestral cross, as present in the pottery and often linked to the image of the toad, votive rainwater confluence of the favorable winds coming from the different «worlds in harmony».

Significantly, the story I heard in Santa María (Catamarca) from Nicholas Toribio Díaz («Orteguita»), then 20 years old, and suffering from seizures and assiduous of *medical peasants*. He tells that, visiting the house of one of those peasant in Amaicha del Valle (Department of Tafi del Valle, Province of Tucuman), entered a room full of little saints, candles and bottles of holy water. The pious sir, «very religious» in the words of Orteguita, invited him to repeat at certain times of day certain aspirations and catch a condor from his country. Born in Pampayana, in the high area of Jasimaná (department of San Carlos, province of Salta). He was to take the heart of the condor, let it dry, crush it and take it dissolved in water. All this and following this advice: pray before the cross, but Christ, because it «is pain and suffering», while the single cross means «prosperity».



This reference shows the exchange of meanings and the survival of old, in mutual process of «recreation», of «regenerative» combination, of «creative» assimilation, of «symbiotic» imagination shared by Aboriginal people and foreigners with nuances of each part very interesting images. To this the baroque picture was instrumental, in which were heterogeneous once by inserting elements. As referred to in the Mexican world Gruzinski writes picture becomes *interlocutor* (1994: 164): it is «negotiated» and one gets lost it while appropriates new. The juxtaposition of elements manifests mixture of fields and makes it clear: a «little saint» does not matter who is the Virgin, St. Anthony, Jesus Christ, the Deceased Correa or Gauchito Gil. Call it the occasion for the very presence of the other wherever it comes. So it does not matter that the image of *San Roquito* in San José (Department of Santa Maria, Catamarca Province) is a miner with his dog that delves into the bowels of Mother Earth to find their treasures, on the other side so close to image reminiscence of the shaman and his feline company that carries protective when flying into strange and dark -different, unknown, *very other*- their ecstasy.

The meeting of symbolism and juxtaposition of looks is the peculiar characteristic of miscegenation. Heterogeneous cultures end up sharing a similar imaginary, in which they still maintain the peculiarities of each. This is the case of St. Lucia, who tied his devotion to the eyes (as in the case of Punta de Balasto, department of Santa Maria, Catamarca Province), a feature also of the shaman who sees in the dark with the eyes of an owl.

In places where Aboriginal imagery was plenty, the effects of time and colonization largely caused the disappearance of the same. The modest elements remained and still survive. Religious spaces allow the coexistence of old and new, and his cross is such that the differences appear to be diluted. The American Christian image constitutes reconciliatory instance, marked by its votive mood. Around the little saints, and in the seventeenth century, emerges an «imaginary hybrid, whose inventive and plasticity contributed to the rise of an indigenous identity, born at the crossroads of the ancient inheritance -what was left of it- with the limitations imposed by the colonial society and, through it, with the influences of Mediterranean Christianity the

forms and attitudes of Indians played with surprising fidelity» (Gruzinski, 1994: 185).

These are the vicissitudes of miscegenation. The conquerors did not belong to a conscious world of otherness. The Spanish had fought for the expansion of an empire, which assumed trade control. The company was actually Columbus's business objectives. America was already a reality in Europe but not from recognition. The discoverers encountered a new world, with other beings, other languages, and different customs. And the other turned out to be really different!

Those who came were Christians and between the annexes purposes discovery expeditions there was always the presence of the cross. The meeting of these men in the new world was mediated by the patterns of the Christian religion and in particular Iberian Christianity marked by certain ways of relating to God. The Christian religion became the embodiment of understanding the Aboriginal world. As has been written, «the reality was given, the problem was to understand» (Ruiz Zapata, 1991: 633).

The Spanish adventurer, conqueror and discoverer had a mythic vision of the new world. The natural majesty of America and its fantasy of wealth were not allowed to appreciate the uniqueness of the «other man». Usually they did not learn their languages and their ideal was to return to the payment of the Iberian riches. Individuality was reduced, more even when the aborigines were compelled to learn Spanish.

The Religion and language of the Spanish brought with it representations of their world: a world transported to another world, different, very different. The assumption of the Spanish language by the native people involved modification of representations of their world. However, it was more feasible, easy and spontaneous to associate your world with the similarities of what had been imposed. His memory keeps forgetting to maintain the memories, which «touches» very deep what they felt in their hearts.

The task of the missionaries, despite initial reluctance, enabled it. They learnt native languages and wrote them in their catechism. The mixing of symbolic constants between the Aboriginal and the other world became as common as biological mixing, and led to cultural and religious symbiosis. In

Calchaqui, from the religious point of view, the basis for comparison of Aboriginal religion was the Alto Peru, from whence came mostly early missionaries, as if to find here what they had known there. This manifests itself in a particular way in some expressions of Father Alonso de Barzana in his Charter of 1594. «Some scams have discovered, he says, and even punished. Some Indian men and women who had feigned a soul came from another world to say things to the Indians, and another who had faked an angel coming to reveal mysteries» (1594: 79). The text clearly refers to the shamans, which he called «wizards» of which they «do have and have had many» (Barzana, 1594: 79). We compare also with the angels, and it is curious to note that in the current Calchaqui Valley geographical references and devotional raises the Archangel St. Raphael («medicine of God»), a symbol of health that seeks God (cf. 1594: 79; Madrid de Zito Fontan and Outes Coll, 2001), together with the winged symbols of the shaman as the condor flies upward.

Father Barzana continues speaking of «another Indian woman who had died twice and risen again to whom came many saints from heaven to speak to her» (1594: 79-80). The mixture in the missionary judgment apparently reflects the parallelism of Aboriginal items categorized by a Christian mind: shamanic flights and angels. Therefore it prevents Barzana «and if these are not intercepts these deceptions, and how it is simple people, they will incur many errors (1594: 80). And keeps on thinking to believe that «nothing of religion or cult or yours is an old thing or some foundation» (1594: 80). The Jesuit speaks of syncretism and juxtaposition of imagery that seems to combine symbolism and aims, from an Aboriginal view, keeping alive its cultural heritage, understood by the missionaries as an exercise more than idolatry or, for Barzana, as an element of ignorance of those who «know not God neither true nor false», with «little understanding to penetrate things and mysteries of our faith or to be cheated by some sorcerers» (1594: 79 ).

A relevant example is the image of the facade of the chapel of Corralito (department of San Carlos, province of Salta). Just below the entrance to the temple, there are two *suris* (American ostriches) drinking water, and tend to make even these animals, currently inaccessible. The *suri* is an animal with ritual references, particularly votive, as it would appear in the hamlet of El

Divisadero Cafayate, where two eaves called «suri». One reflects a *suri* about 40 cm long, painted white stroke width: oval body, long limbs with three digits and head facing north. The other is a stylized representation painted on a vertical strip of 69 cm high and 20 wide. The access to the chapel *suris* drinking water, in a similar way to the deer of Psalm 41, is a symbol of the soul in search of God, as the thirsty yearning to be satiated in times of urgency and scarcity.

## CONCLUSION

Past generations had to forget to survive. That is also his memory. Present generations use memories from history, from the depths of their heart and from their affections. This is how history is regenerated. A *new world* that masks and discover its own roots in the worlds in conflict with those that sustain it.

Footsteps evoke that idea that someone has walked by and bring news of the actions of the ancient. They are evidence and, therefore, evoke *presence*, but they are also signs of *absence*. It is said that history is plural: it could have been otherwise, but fundamentally shows hidden dimensions that it behooves us to unveil. In life and in its transit what remains is not so much the footprint as well as the *trace* (cf. Augé, 1998: 30).

The connection between the footprint and the reminder, the associations that we make what we lived by other generations and what we are is -how much is lost and how much is gestate-, have to do with omissions and oversights also with dissociation, with discontinuities that don't allow us to know quite what it was and, in turn, manifest reality of *the very other* that eludes us, but we are called to recreate in our responses. Accepting that these are the feeding and enlarge more and more of our questions, while allowing the story to recreate, regenerate, recover, and continue constantly gestation.

I think this is the reality of the geographic area to which my study refers. As diffuse reminiscence, the pre-Hispanic thing it is evident in the current thing like reflex of a *way of life*: more that of external forms it tries in an ancestral way of seeing the life. Although screening by Christian ways, the

above reverberates in the present, in endless nuances and peculiarities, without which the subject who lives is actually aware of.

Where is the intelligibility of what is proposed here? Where is rationality? What does this tell us? «One thing is that you think something is one way and another, very different, which is why he thinks that way. This simple truism is fundamental to our understanding of thought, as a thought is a thought about something. You have an object, and the type of relationship you have with your subject includes the ability to assess the truth or appropriateness of the content of thought to confront it with its object. All gone, apparently, if there was a distinction between truth and falsification of such a kind that presupposes a distinction between what is the case and what is merely thought to be the case. / However, it is considerably easier to recognize this as a truism, to understand exactly how it should be applied in different areas of human thought. Philosophy is an attempt to get greater clarity about these issues» (Winch, 1994: 87). Gadamer shows a key in his reflections on myth and reason: «The rationale of such experiences is precisely in them an understanding of self is achieved. And one wonders if the reason is not much more rational when it achieves the self-understanding of something that exceeds the same reason» (Gadamer, 1997: 22).

Philosophical questions about these issues look at the history of cultures which was really what happened and why. Its aim is not to seek remote responsibilities of the facts, but to ask, namely: what do I have to do with this and how did I enter into its dynamics. Or how do I think the reality of the world can unwrap everything better, how to raise mortgages contributed to history, how we can continue in the effort to move from an ethical epic story. That has to do largely with the transition from *analogical thinking* (what is the truth of the past for me in my world and in relation to other worlds behold from mine) to *dialogical thinking* (what is truth for us today, heirs of the past but not fixed on him with this responsibility for the future to come from the hand of our options) (cf. Douglas, 2006: 49).

Often the future is born of a break from the past through a present long forgotten. Philosophy also has the task of thinking how this break and the peculiar configuration of the world from which she exploits, encrypted symbols concealment. Memory materials are often in shadow. Shadows are speechless

but insinuate. The unwritten memory that can help illuminate is in the people and their words. The shadow does not necessarily coincide with the somber. The shadows have to do with the light, even more importantly, they are light projection when something has been filled in the road and has interfered. We can talk about the shades of light, but also the light that makes possible the shadows. It is enough to notice and discern which option you want to consider, or if you choose to take into account both...

Light and shadow moving in Calchaqui, for example, in terms of own maternal character of ordinary language, so present and current. The use of diminutives is the clearest sign: *tatita* (father), *mommy*, *changuito* (youngling), little father... and food related: *papita* (small potato), *choclito* (small corn), *empanadita* (small pie), *uvita* (small grape), *vinito* (small wine)... Or with the measurement of distances: *ahicito* (very near), *cerquita* (very close), *lejitos* (very far) ... O with allusive nominating body parts: *ojitos* (small eyes), *cabecita* (small head), *corazoncito* (sweetheart), *carita* (small face)... The wisdom of the people it continues to express, in turn, in the dreamlike quality of his reality, as vital as ineffable: «I dreamed with the little dead», *diosito* (little God), *santito* (little saint), *solcito* (small sun), *pachamamita* (little Mother Earth)... Christian images, prayers, references to God, the Virgin, Jesus and the saints have been included up until today.

The reality of the past, often dramatic, is there. However it does not appear as something spontaneous in conversations with people. Sometimes it seems to be a formal rigor to chasten perception, of others by the belief that identity is marked by that breakup. The originating intentions may escape to our knowledge. Perhaps they are not today to our scope. Yes, we can rescue, however, the memory data, a souvenir remaining after oblivion.

Cultural symbiosis is consequence of the fact that we survive. The losing party submits its forms, but not its vitality. *List der Vernunft*. This allows the mixing, in which the old survives otherwise. Corresponds to the field of anthropological, historical, ethical, philosophical and theological options move from symbiosis to *empathy*, to affective, emotional and effective participation in principle with what turned out to be alien and remote, perhaps what one has desired unstuck but what can not depart because «it is», his being is find there. It is interesting in this regard to the proposal from

*colonial semiosis* of Walter Mignolo: one *pluritopic* hermeneutic understood as an exercise of interpretation that recognizes multiple traditions in shaping American colonial worlds, emphasizing the importance of take into account the *plurality of exchanges* across cultural boundaries (cf. Mignolo, 1992 and 2005; Mambretti, 2009 and 2012).

The past remains as a shadow, shadow of a light, light of a shadow. There is shade because there is light. It happens that the shadow is invertebrate, and can therefore vertebrate in many ways. Life has its kinks. We could say, perhaps, that it is not naive. Some forms that survive will overwrite others. It is also the law of biology. Survive what changes. Maybe today we should move from the question that seeks to understand the question of to be, to account for the experience, from knowledge to *recognition*. Life itself is generating novelty. Survive is renewed. And what's new in our worlds -lived before that thought, thought because it is lived-, what really counts.

«How fragile is memory, my God, how the web of life that is fading palimpsest that the days were built: time wears memories like slow rain clears the writings of a stone. But something always remains. And we must preserve it» (De Miguel, 2003: 209). Also this philosophy can bring their commendable effort to address human intelligence qualitative knowledge of the real.

In a world marked by the evolution, religion emphasizes the importance of the past and therefore continuity by integrating innovations. The traditions are, precisely, by the constant review of what a human group receives from the past and what makes it relevant in the present. What comes last is no repetition or reproduction of what was, but also the knowledge that in the present traditions that identify us progress from the creative articulation of the limited means available to us (cf. Hervieu-Léger, 2005: 139-167). When you are satisfied with identity referring to the distant past considered foundational, then that past becomes a belief, or a fiction, or an impossible burden to bear, or all at once. Traditions are not keeping them maintained, but deploying them. Even more so when the encounter conflicting traditions from different cultures generates *symbiosis*, *miscegenation* and *semiosis*.

It is in these *palimpsests* where *palingenesis* of thought testifies the creativity of life. Fidelity to the traditions in this case involves the assertion of the lost or forgotten, which only comes to be validated if the integration of the

past for its present force is achieved for the sake of the future according to the dynamic structure of reality. Because evolution is to become something adding to what it is, that was not previously (cf. Zubiri, 1989). And in the case of man, modeling himself in actions in which he has a choice, even if the choice is conditioned and even determined by the imperative of taxation. That life thrive in these situations is also testament to the creativity of the spirit, which does not allow to cloister in any tradition or exhausted in any culture, but both expressed their creative ductility, spreading its possibilities taking charge of the limitations.

History teaches us that people should endeavor to «grow from the same, exposing themselves to the alien» (Risco Fernández, 1985: 268), in the worst of cases by imposing, in the best as an option. In Calchaqui it's been a long time that they do not speak the ancestral language, unfortunately disappeared. The Quechua language was imported before the conquest and afterwards with the evangelization. Significantly, as quoted by Fernando Rovetta alluding to the Quilmes «they are claimed as very Christian, “because for us, you shouldn't come with new religions”, said [the cacique Jesus] Costilla, but they have begun to lead the way for a popular therapy, that perhaps we the urban people from the villages of the plain lack, that every people can harmonize with a medium that will make it his own. To leave the earth itself making people, and that the people can be a ridge of land rising to Infinity» (1986: 65).

«God has not created the world, he's only imagining it, dreamily. So the world is perfect, but confusing», says Monterroso in one of his micro-stories entitled «The World» (2005: 37). Hence the importance of the fantastic story and wonderful tale. The challenge is to *integrate*, «integrate in an “we” coherent three overlapping worlds (Calchaqui, Spanish-Indian NOA, instrumental rationality)», says Risco Fernández; task that «move us to introduce to the problematic of education and intercultural dialogue» (1984: 181-182). Imagination and reflection are the channels of critical spirit, recognizing the wonder of everyday. Paraphrasing Cortázar, it's interesting that we're used to be subjects of «modestly exceptional things» (2004: 21). Perhaps «because only he who expects may find the unexpected» (2004: 278).

So, on this *cultural palimpsest* emerges calchaqui life the *palingenesis of thought*, taking shape in a dynamic identity that it's displayed by the creativity



of the people who respond constructively to the colonial heritage-prehispanic cultures duality native, overcoming social and cultural divisions that –from both the nationalist intellectuality as indigenist- arise from more academic areas than popular.

## BIBLIOGRAPHY

- ACTAS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL QUINTO CENTENARIO/ALDEEU (1991). *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo* (San Juan de Puerto Rico, 17-22 de Abril de 1990). Madrid. Universidad Complutense.
- AGÜERO VERA, J. Z. (1972). *Divinidades diaguitas*. Tucumán. Universidad Nacional.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva»: Lisón, 1998: 57-94.
- AMBROSETTI, J. B. (1896). «Costumbres y supersticiones en los Valles Calchaquíes (Provincia de Salta). Contribución al estudio del Folk-lore calchaquí»: *Anales de la Sociedad Científica Argentina* [Buenos Aires] 41, 41-85.
- ANDERSON IMBERT, E. (1976). *El realismo mágico y otros ensayos*. Caracas. Monte Ávila.
- ASTURIAS, M. Á. (1985). *Leyendas de Guatemala*. Madrid. Alianza, 2ª ed.
- AUGÉ, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- BARRENECHEA, A. M. (1978). *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*. Caracas. Monte Ávila.
- BARZANA, A. (1594). «Carta al P. Juan Sebastián»: Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.
- BOAS, F. (1992). *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires. Almagesto.
- BERBERIÁN, E. Y RAFFINO, R. (1992). *Culturas indígenas de los Andes Meridionales*. Madrid. Alhambra Longman-Sociedad Estatal del Quinto Centenario.
- BOLLÈME, G. (1990) *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. México. Grijalbo/CNCA.
- BOMAN, E. (1941). *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*, tomo I. San Salvador de Jujuy. Universidad Nacional (traducción de Delia Gómez Rubio de *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, 2 tomes, Paris 1908).
- BORGES, J. L. (1980). «La pesadilla»: *Siete noches*. México. FCE.
- CORTÁZAR, J. (2004). *Rayuela*. Buenos Aires. Punto de lectura.
- DE LIBOREIRO, M. C. (1994). «La organización de la Iglesia en Argentina»: Dussel, Mallimaci, De Liboreiro y otros, 1994: 83-102.
- DE MIGUEL, M. E. (2003). *Ayer, hoy y todavía. Memorias*. Buenos Aires.
- DÍAZ, C. (1991). *Emmanuel Mounier (I)*. Madrid. Instituto Emmanuel Mounier [Clásicos Básicos del Personalismo, n° 2].
- DOUGLAS, M. (2006). *El Levítico como literatura*. Barcelona. Gedisa.
- DUSSEL, E. (2012). *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires. Docencia.
- DUSSEL, E.; MALLIMACI, F.; DE LIBOREIRO, M. C.; Y OTROS (1994). *Historia general de la Iglesia en América Latina*, IX: *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*. Salamanca. Sígueme.
- FORTUNY, P. (1966). *Nueva Historia del Norte Argentino. Descubrimiento y Conquista*.

Tucumán. Theoria.

- FORTUNY, P. (1974). *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires. Huemul.
- GADAMER, H. G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona. Paidós.
- GINZBURG, C. (1981). *El queso y los gusanos*. Barcelona. Muchnik.
- GRUZINSKI, S. (1991). *La guerra de las imágenes*. México. FCE.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965). *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Madrid. Atlas, tomo II.
- LACAN, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires. Paidós.
- LISÓN, C. (ED.) (1998). *Antropología. Horizontes teóricos*. Granada. Comares.
- MADRID DE ZITO FONTÁN, L. Y OUTES COLL, D. M. (2001). *El Camino de los Ángeles Andinos*. Salta. Gofica.
- ZIZEK, S. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires. Paidós.
- MAMBRETTI, I. (2009). «Comunidad, poder y resignificaciones en las Misiones Jesuíticas de los indios “chiquitos” durante el siglo XVIII». Ponencia en *XXIX Annual ILASSA Student Conference The University of Texas at Austin*, February 5–7, 2009.
- MAMBRETTI, I. (2012). «Propuestas teóricas y metodológicas para el estudio de las narrativas europeas sobre la expansión ultramarina (siglos XV a XVIII)» [inédito – gentileza de la autora].
- MARINA, J. A. (1997). *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona. Anagrama.
- MATAMOROS, B. (1991). «Fantasmas argentinos»: Morillas Ventura, 1991: 127-134.
- MIGNOLO, W. (1992). «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: González Stephan y Costigan, 1992: 27-47.
- MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: *AdVerSus. Revista de Semiótica*, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>
- MOLLOY, S. (1991). «Historia y fantasmagoría»: Morillas Ventura, 1991: 105-112.
- MORILLAS VENTURA, E. (ED.) (1991). *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid. Siruela.
- MOUNIER, E. (1993). *Tratado del carácter: Obras completas, II*. Salamanca. Sígueme.
- MOUNIER, E. (1995). *Cartas desde el dolor*. Madrid. Encuentro.
- MÜLLER, F. M. (1877). *La ciencia de la religión*. Madrid. Imprenta de M. Minuesa de los Ríos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1960). *¿Qué es filosofía?* Madrid. Revista de Occidente, 2ª ed.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid. Alianza.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1992). «Epílogo hermenéutico. Nuestro imaginario cultural»: Ross, 1992:157-406.
- PICOTTI, D. V. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires. RundiNuskin.
- QUIROGA, J. R. (s/f). «Santa María de los Ángeles del Yokavil»: *AHAR [Arqueología, Historia y Antropología Regional (Santa María - Catamarca)]*, n. I.
- ROSS, W. (1992). *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*. Barcelona. Anthopos.
- SABATO, E. (1988). *Hombres y engranajes. Heterodoxia*. Madrid. Alianza, 3ª ed.
- TODOROV, T. (1980). *Introducción a la literatura fantástica*. FCE. México.

- VAINFAS, R. (1996). «De la historia de las mentalidades a la historia cultural». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, 219-233.
- WINCH, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona. Paidós.
- WUNENBURGER, J.-J. (2006). *Lo sagrado*. Buenos Aires. Biblos.
- ZAPATA RUIZ, C. (1991). «Los signos de la diferencia»: Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/ALDEEUm 1991: 631-635.
- ZUBIRI, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Editora Nacional.